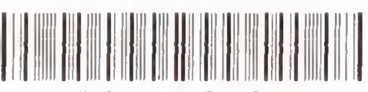



ET AVGEBITVR SCIENTIA



# TABLE DES MATIÈRES



## CHAPITRE PREMIER.

### DE L'EXISTENCE DE L'AME.



## CHAPITRE DEUXIÈME.

### DU MÉCANISME PHYSICO-PSYCHIQUE.



## CHAPITRE TROISIÈME.

### DE LA NATURE ET DE LA DESTINÉE DE L'AME.



Aucun des ouvrages de M. Lotze n'a encore été traduit en français. Par suite de certaines circonstances, je ne puis donner moi-même que la traduction du premier livre de sa *Psychologie médicale* ou *Physiologie de l'âme*. Il m'a paru cependant que ce premier livre formait un tout, et qu'il était de nature, en attendant mieux, à faire connaître et les principes et la méthode de l'éminent successeur de Herbart à l'Université de Gœttingue.

M. Rodolphe-Hermann Lotze, né le 21 mai 1817, à Bautzen, l'ancienne capitale de la Haute-Lusace, fit ses premières études au gymnase de Zittau, la seconde ville de la même province. Fils d'un médecin, il avait contracté de bonne heure pour les sciences naturelles un goût qui ne fit que se développer par la suite. Aussi, après avoir subi l'examen de maturité, vint-il à Leipsick avec l'intention de mener de front l'étude de la médecine et celle de la philosophie. Cinq ans après, en 1839, il avait déjà conquis un double doctorat, et il débutait, à Leipsick même, comme privat-docent à la fois à la faculté de philosophie et à celle de médecine.

Il n'est pas sans intérêt de montrer dans quelles circonstances se trouvait alors placé ce professeur de vingt-deux ans. Il eut d'abord à subir l'influence de Christian Weisse, qui était encore dans toute la force de son talent. Les révolutions si rapides de la philosophie allemande ont à peu près effacé aujourd'hui les traces de ce penseur ; mais ceux qui ont pu apprécier et la fécondité de son esprit et la noblesse de ses sentiments, en ont gardé une impression profonde. Placé, pour ainsi dire, sous sa direction, M. Lotze partagea quelques-unes de ses théories générales, sans pouvoir cepen-

dant les ramener à la forme scientifique, à la méthode rigoureuse que l'école de Hégel affectait alors. Vers le même temps, la philosophie de Herbart s'épanouissait avec une fraîcheur juvénile ; elle se propageait à Leipsick grâce à l'enseignement distingué de deux disciples fervents, Drobisch et Hartenstein, et elle provoquait, dans cette université comme partout, une réforme salutaire ; elle corrigeait les exagérations idéalistes et ramenait les esprits à la réalité.

La direction des études médicales tendait d'autre part au même but : l'incomparable clarté et la finesse du physiologiste Henri Weber ; l'enseignement pratique du professeur de pathologie Ewald Hasse, qui importait alors à Leipsick les découvertes de Laennec, et qui, après une illustre carrière, est une des gloires aujourd'hui de l'université de Gœttingue ; enfin les profondes recherches de William Volkman sur la physiologie et le mécanisme du système nerveux et du sens de la vue, contre-balançaient heureusement, par un emploi fécond de la méthode expérimentale, les doctrines à priori de l'école hégélienne.

C'est dans de pareilles conditions que M. Lotze enseigna d'abord à Leipsick ; c'est là qu'il puisa, pendant cinq années, les matériaux de ses nombreux ouvrages. D'autres circonstances encore le servirent à souhait. Ses relations personnelles avec Théodore Fechner, les qualités si diverses réunies dans ce rare esprit, le scepticisme du physicien habitué aux recherches exactes s'alliant avec la plus riche imagination, lui ouvrirent des horizons nouveaux. Il avait déjà connu à Zittau Moritz Haupt, le célèbre philologue dont Berlin déplore la perte ; il retrouva à Leipsick cet ami, ce protecteur, et il lui dut de faire la connaissance de deux hommes dont le nom est justement estimé en Allemagne, des deux éditeurs H. Hœrtel et Hirzel. Le premier l'initia à l'étude des beaux-arts où il était lui-même passé maître. Le second se chargea de publier les ouvrages du jeune philosophe et devint bientôt son plus fidèle ami et le guide le plus sûr de ses premiers essais.

M. Lotze publia vers cette époque une « *Métaphysique* » dont il condamnerait aujourd'hui, non les principes, mais bien la forme, la composition. Il donna bientôt après une « *Logique* » et un « *Traité de Pathologie et de Thérapeutique générales, considérées comme sciences naturelles et mécaniques.* » Un mémoire écrit dans le même sens que ce dernier

ouvrage, sur « *La vie et la force vitale* », le mit en relation avec le savant physiologiste de Gœttingue, Rodolphe Wagner, qui fit imprimer cet opuscule en guise d'introduction à son « Handwörterbuch der Physiologie. » C'est ainsi qu'à la recommandation de ce professeur, avec l'appui de Ritter, le célèbre historien de la philosophie, et celui du théologien Lücke, M. Lotze, au commencement de l'année 1844, fut appelé à occuper à Goettingue, la chaire laissée vacante depuis trois ans par la mort de Herbart.

Plusieurs offres, et des plus brillantes, lui ont été faites dans ces dernières années ; on a voulu l'attirer à Tubingue, à Leipsick, à Berlin ; il a toujours refusé, il s'est attaché à l'université Georgia Augusta, et il s'y trouve encore. Cette fidélité n'étonnera pas ceux qui connaissent la réputation des professeurs qui composent l'université de Gœttingue, la munificence avec laquelle l'administration de Hanovre l'entretient, et aussi la facilité de la vie et des relations dans ce pays.

Depuis son arrivée à Gœttingue, il a publié successivement la « *Physiologie de la vie corporelle* », à laquelle on trouvera mainte allusion dans les pages suivantes, et la « *Psychologie médicale* », en 1852. Ces deux ouvrages étaient destinés à montrer les secours que peuvent et doivent réciproquement se prêter les études médicales et les études philosophiques. Un peu plus tard, sur la proposition que lui fit M. Hirzel de donner une anthropologie, il composa le « *Microcosme, ou idées sur l'histoire naturelle de l'humanité.* » Ce grand ouvrage, dont les trois volumes parurent à d'assez longs intervalles et dont il y a déjà eu trois éditions, contient, sous une forme populaire, l'exposé des convictions philosophiques de l'auteur et le tableau complet du développement de la nation allemande. La traduction française de cette œuvre importante était commencée, lorsque survinrent les événements que l'on sait. M. Lotze avait été élu, peu de temps auparavant, associé étranger de l'Institut de France.

Dans ces dernières années, à la demande du roi de Bavière qui avait conçu le projet de faire écrire par différents auteurs l'histoire du progrès des sciences en Allemagne, il a composé encore une « *Histoire de l'esthétique allemande.* » Enfin, il publie une exposition complète de ses doctrines, sous ce titre : « Système de philosophie ». Le premier volume consacré à la logique a seul paru jusqu'à présent.

Ce court exposé de la vie et des œuvres de M. Lotze suffit pour permettre d'apprécier et l'activité de son esprit et l'importance de ses travaux. Au premier rang se place la Psychologie médicale. Bien que la première édition soit depuis longtemps épuisée, les nouvelles occupations de l'auteur l'ont empêché d'en donner une seconde. Avec trop de scrupule peut-être, il eût voulu mettre cet ouvrage au niveau des plus récentes découvertes, des progrès de la physiologie ; il n'en a pas encore trouvé le loisir. Il a consenti cependant, avec une bienveillance dont je ne saurais trop le remercier ici, à reprendre en ma faveur, le premier des trois livres, à le corriger, à l'augmenter en certaines parties, à le rendre tel enfin qu'il puisse paraître comme un ouvrage nouveau. Cette traduction qu'il a bien voulu revoir lui-même, non sans y rencontrer, je l'avoue, quelques corrections à faire, contient donc en réalité l'expression définitive des idées de M. Lotze sur les *Principes généraux de la psychologie physiologique*, et j'ai la bonne fortune d'offrir aux lecteurs français, du moins en partie, la seconde édition que les Allemands attendent encore.

Je me borne à indiquer, comme je l'ai fait dans cette notice biographique, le caractère de la philosophie de M. Lotze. Son originalité consiste principalement dans l'union intime qu'il a su établir entre l'étude de la physiologie et celle de la philosophie. Peu de savants sont, de nos jours, aussi compétents dans ces deux ordres de sciences. La suite de ses travaux l'a amené à se poser en adversaire résolu du matérialisme, et à réagir vigoureusement contre la tendance trop ordinaire aux esprits qui s'enferment dans les recherches purement expérimentales. A ce titre, la doctrine exposée dans ce premier livre s'accorde assez mal avec certaines théories, qui se sont présentées chez nous sous le pavillon d'une prétendue science allemande, et s'y sont trop bien acclimatées.

A. P.

Besançon, 26 mars 1876.

# PRÉFACE[1]

Dès l'antiquité, l'observation de la nature a permis de considérer l'attaque d'une maladie aiguë comme une forme du mal préférable à la persistance d'une maladie chronique. Une secousse, assez forte pour troubler brusquement notre état normal, détermine bientôt la mort ou provoque avec une égale promptitude une réaction énergique. De petits désordres au contraire, s'ils sont souvent répétés, agissent à la dérobée, chacun avec assez de force pour miner sourdement la vie, mais aucun ne suffit pour réveiller par sa violence des forces qui concourraient à la défense commune. On a fait avec justesse la même remarque sur notre vie spirituelle ; elle s'applique en effet, non-seulement à notre vie morale, mais aussi au travail de l'esprit dans la recherche du vrai. Pour le progrès de l'individu comme pour les développements de la science elle-même, c'est toujours une condition défavorable que d'acquérir successivement, et dans un temps où nous sommes encore incapables de les juger, les connaissances dont nous avons besoin. Si nous avons déjà l'esprit cultivé, si nous sommes exercés, quand nous nous trouverons tout à coup en présence d'un groupe de faits, grâce à l'habitude d'étudier des questions bien déterminées, nous pourrons pénétrer et résoudre la difficulté nouvelle qui se présente, avant que

1. La préface de la *Psychologie médicale* fait connaître le but que M. Lotze s'est proposé et l'esprit dans lequel il a composé cet ouvrage. J'ai donc cru devoir la publier en tête de ma traduction.

pâlisse la clarté avec laquelle une vive impression en fait ressortir tous les détails. Si au contraire nous prenons connaissance des choses trop tôt, et seulement de l'une après l'autre, la plupart de leurs caractères nous échapperont, et notre pensée, encore peu exercée à ces problèmes, ne saisira certainement pas et ne saura pas réunir en un ensemble les notions diverses, qu'une expérience lentement faite nous donne isolément sur un même sujet. Éparpillées en des impressions qui nous frappent médiocrement, ces notions n'acquièrent jamais assez de force pour déterminer l'intelligence à un examen hardi de l'ensemble. Dans chaque cas particulier, nous nous contentons d'une observation superficielle et l'esprit, en s'appliquant successivement ainsi à son objet, ne retient qu'une masse d'impressions incohérentes, dont chacune renferme une énigme à demi expliquée.

Voilà le mal dont la science de la vie spirituelle a souffert plus que les autres sciences, d'une manière plus spéciale. Dans ce domaine, en effet, nous pouvons avec une égale raison nous attribuer les connaissances les plus intimes et les plus profondes, et déplorer cependant l'impuissance où nous sommes de leur donner une forme scientifique. Dès la première enfance, tout ce qui nous entoure nous porte à faire d'innombrables observations sur la vie de l'âme ; mais nos inclinations, surtout celles qui se rapportent à notre conservation, font mûrir avec une extrême rapidité cette connaissance instinctive de l'homme, et nous nous hâtons de chercher le côté utile de nos observations. La tendance plus scientifique de la raison à rechercher dans le fait observé la cause première, ne peut pas marcher du même pas que ce rapide accroissement de l'intelligence pratique. Ainsi se renouvelle, en réalité, dans la carrière de chaque individu, le prompt développement d'une connaissance plus ou moins approfondie de la vie spirituelle ; pour combler ensuite les lacunes de l'expérience individuelle, nous trouvons dans les traditions de l'histoire et dans les œuvres de l'art, un trésor d'observations psychologiques, dont l'immense diver-

sité et la finesse pénétrante laissent peu à désirer. Mais cette vivante connaissance de l'homme n'est pas une science, n'est même pas propre à devenir une science.

Sans doute un esprit réfléchi peut en faire jaillir des aperçus généraux, des considérations d'ensemble; mais cela ne suffit pas à la science qui se propose d'expliquer son objet et non d'obtenir seulement des résultats pratiques. Donner d'un groupe quelconque de phénomènes une explication complète, ce serait toujours et sous tous les rapports, la meilleure méthode pour les saisir et les approprier à tel ou tel but; mais en réalité, avec l'imperfection de la science humaine, c'est de sources plus rapprochées que découlent les règles utiles dans la conduite de la vie. Pour prédire le retour d'un phénomène d'après les conditions actuelles, il est rarement indispensable de connaître vraiment les forces agissantes, qui rattachent cet effet à ces conditions; il suffit d'avoir la formule de la loi d'après laquelle ces deux termes se relient entre eux. L'observation répétée nous fournit bien souvent de pareilles lois avec une exactitude suffisante : une maxime pratique prétend rarement d'ailleurs à l'infaillibilité, et l'incertitude même du jugement donne à notre conduite vis-à-vis des événements l'attrait nouveau d'une entreprise hasardée. C'est une raison de plus pour que des observations même incomplètes suffisent dans la pratique. Voilà cependant le fondement incertain sur lequel repose la vivante connaissance des hommes, et nous n'espérons pas pouvoir remplacer jamais ses aperçus pratiques par des considérations vraiment scientifiques, pas plus qu'ils ne peuvent résoudre les problèmes de la science, ou même préparer leur solution. L'âme humaine, que l'instituteur entreprend de façonner, le médecin de guérir dans les maladies et le guide spirituel dans les désordres moraux, dont le débauché sait faire jouer avec le plus grand succès les ressorts les plus cachés, l'âme humaine, dans son essence propre et dans les lois primitives de son action, reste impénétrable à chacun d'eux. Avec une sûreté instinctive, ils se meuvent dans un cercle de phénomènes si complexes, que la

science, même en possession des principes les plus certains, devrait désespérer de ramener jamais ces phénomènes à leurs innombrables conditions. Ils savent assez habilement découvrir par l'observation comment s'exerce dans beaucoup de cas l'activité de l'âme; mais ils passent sous silence la question importante, celle de savoir quelles sont ces forces élémentaires, sans l'énergie et la liaison desquelles ces habitudes, ces manières d'être seraient impossibles. Cependant, outre cette intelligence vivante du cœur humain et les peintures que l'on en trouve dans les chefs-d'œuvre de la littérature, un siècle même cultivé admet d'ordinaire certaines notions fondamentales sur la nature de l'âme; mais la grossièreté de ces notions nous épouvante dès qu'une psychologie empirique nous les représente dans un système scientifique, où elles sont dépouillées de tout ce trésor séduisant d'appréciations particulières, qui seules, dans les applications journalières, peuvent en dissimuler la complète insuffisance.

Cette vie spirituelle, que nous connaissons si bien dans ses dernières ramifications, si peu dans ses racines, a toujours été sans doute un objet de recherches scientifiques; mais les efforts sérieux d'explication se sont toujours brisés contre deux obstacles. D'abord l'extrême importance du sujet a poussé chaque génération à adopter une conclusion, alors même que les recherches étaient encore incomplètes. En second lieu, bien que les éléments, nécessaires pour résoudre les divers problèmes de la psychologie, se trouvent dans le fond même de l'âme et qu'ils soient par suite toujours accessibles à l'intelligence humaine, leur connaissance complète n'est cependant possible que par le secours des sciences naturelles, qui se sont développées assez tard dans notre civilisation, comme on le sait, et seulement par degrés. L'insuccès de toutes les tentatives faites jusqu'ici pour expliquer la vie spirituelle, ne doit cependant pas nous faire renoncer à l'espoir d'être plus heureux nous-mêmes, du moins dans les limites du sujet que nous nous sommes proposé. Nous ne nous attribuons certainement pas plus de force de pensée que n'en ont montré nos pré-

décesseurs; mais le progrès général des sciences naturelles a rendu les conditions plus favorables, et les connaissances plus complètes que nous avons aujourd'hui sur le monde extérieur, ont donné plus de clarté aux questions et permettent de surmonter quelques obstacles.

Ce n'est donc pas tant l'obscurité propre du sujet qui nous effraie, que cette fatalité à laquelle sont exposés tous les essais de théories psychologiques : nous sommes trop familiarisés, grâce à notre connaissance vivante de la nature humaine, avec les manifestations extérieures de la vie spirituelle, pour croire volontiers que la science nous donnera jamais plus de lumières que n'en fournissent déjà nos réflexions spontanées. Comme toutes les notions que nous devons à l'expérience, celles que nous avons sur les phénomènes intérieurs se rattachent à une métaphysique rudimentaire. Cette habitude des manifestations extérieures de la vie spirituelle fait que, dans ce domaine, nous opposons, avec plus d'opiniâtreté que partout ailleurs, les préjugés que nous laissent ces tentatives irrégulières d'explication, aux affirmations que peut faire valoir un observateur réfléchi et formé à l'étude de ces problèmes. Beaucoup de solutions, qui semblent de claires et utiles hypothèses au sens commun, sont condamnées par la philosophie comme absolument fausses, tandis que pour un coup d'œil superficiel plusieurs questions sont insolubles que la science regarde comme simples et toutes résolues. De là ce fâcheux état de choses dans lequel, comme tout le monde en convient, alors que la solution des questions de physique dépend de principes incontestables, les recherches psychologiques forment comme un terrain vague, où faute de principes assurés et par l'impossibilité d'arriver à des conséquences certaines, chacun suit sa fantaisie et se décide suivant son caractère propre, sa nature et ses facultés. Nous accorderons sans doute qu'il y a en psychologie, comme dans toutes les sciences, des questions insolubles sur lesquelles chacun peut se prononcer d'après ses sentiments; mais nous avons le droit d'affirmer l'existence de principes certains pour la psychologie comme pour les

autres sciences. Le génie de nos physiologistes peut s'illustrer en faisant sortir de ces principes, par un travail personnel, des conséquences pratiques importantes ; mais à l'égard des principes eux-mêmes, ils doivent, renonçant à leurs tendances subjectives, adopter franchement le rôle de simples étudiants.

Nous entreprenons de décrire les rapports de la vie spirituelle et de la vie physiologique, en tant que leur connaissance peut servir à la thérapeutique : nous espérons que l'intérêt persévérant de nos lecteurs l'emportera sur la défaveur, qui accueille d'ordinaire aujourd'hui de pareilles tentatives. Nous abordons un sujet dont la première fraîcheur est depuis longtemps perdue, grâce à de nombreux essais isolés et tous infructueux. Ensuite nous ne pouvons exposer ce que nous regardons comme certain et capable de développements plus considérables, avant d'avoir épuisé la critique des préjugés que l'on a amassés dans la plus grande confusion sur ces questions, et qui renchérissent les uns sur les autres pour la fausseté. Enfin ce que nous proposerons comme la vérité, ce n'est pas une de ces théories extrêmes et fantaisistes, par lesquelles on se flatte de ranimer aujourd'hui l'amour de ces questions. Notre explication de la vie de l'âme donnera d'une part satisfaction aux exigences des sciences naturelles et, d'autre part, laissera intact le domaine réservé aux spéculations morales et religieuses, qui ont, nous ne nous arrêterons pas à le contester, un droit égal sur notre sujet. Nous essaierons de présenter dans leur ensemble, tous les principes généraux de l'observation psychologique sans supposer l'enseignement ou la langue d'aucune école philosophique, mais aussi sans perdre de vue ces principes de civilisation auxquels la pensée humaine obéit, en dehors de la physiologie, et auxquels le naturaliste ne peut ni ne doit essayer de se soustraire, ni dans la vie ni dans la science.

# PSYCHOLOGIE PHYSIOLOGIQUE

## CHAPITRE PREMIER

### DE L'EXISTENCE DE L'AME

#### I.

##### DES RAISONS SUR LESQUELLES ON S'APPUIE POUR FORMER L'IDÉE D'AME.

Les phénomènes que nous rapportons à l'être spirituel, toutes les formes de la conscience, de la sensation et de la représentation des états intérieurs, ne sont susceptibles d'une observation exacte de notre part que dans une étroite union avec des états également variables du corps vivant. Si, en se formant, le langage s'était contenté de réunir sous le nom, je suppose, de *phénomènes psychiques*, ces phénomènes différents les uns des autres, mais de même nature, et de les distinguer des autres fonctions vitales, il nous aurait montré par là l'objet réel, présent, d'une science possible et dégagée de préjugés. Mais prenant les devants, comme toujours, il a fait tout de suite de la théorie, et, en créant l'idée d'âme, il a introduit dans le cercle ordinaire de nos idées, sous la forme d'un préjugé sans valeur scientifique, une grande, une importante affir-

mation, qui aurait dû être le résultat d'une sévère recherche. Car en introduisant sous le nom d'âme, au milieu des phénomènes observés, un *sujet*, incapable d'être lui-même observé, il a prétendu, non-seulement que ce groupe de phénomènes, à cause de leur analogie intérieure, réclamait un *principe* d'explication spécial, mais encore que ce principe ne serait trouvé que dans l'hypothèse d'un *être substantiel* particulier.

La question de savoir s'il est possible de traiter la psychologie comme une science distincte, ou s'il est nécessaire de la rattacher aux autres sciences naturelles, comme une de leur dépendance, serait résolue d'après la vérité ou la fausseté de ce préjugé que nous voyons revenir dans la formation de toute langue, et que nous devons compter pour cela au nombre des produits les plus constants de la réflexion humaine. On pourrait croire qu'il vaut mieux ici, comme au début des autres sciences naturelles, laisser ce point indécis, et attendre d'une parfaite observation des phénomènes qui nous sont donnés séparément, le jugement à porter sur la nature du principe invisible auquel il faut les ramener. Cependant l'inévitable imperfection des observations psychologiques ne nous permet pas de prévoir qu'un pareil délai soit ici aussi avantageux qu'il l'est ailleurs. L'observateur de la nature dispose de moyens si précis pour mesurer les phénomènes qui se produisent spontanément, et d'une si grande variété de phénomènes créés artificiellement, qu'il peut sans peine, par la comparaison de ses expériences, conclure à la possibilité d'un principe d'explication, à l'impossibilité d'un autre et, par une élimination successive, n'en admettre qu'un seul. Au contraire, nos observations sur les états de l'âme ne sont jamais assez délicates ni assez sûres pour fournir un argument décisif en faveur d'une opinion ou de l'autre, et les traits de la vie de l'âme, auxquels on devra toujours revenir à la fin des recherches pour le choix d'un principe d'explication, nous semblent dès l'abord assez clairs pour faire de la réponse à cette question le premier objet de nos réflexions. Or ce sont trois traits, qui paraissent avoir

autorisé, dans la formation vivante d'une langue, la création de cette idée d'âme. C'est d'abord le fait observé du *concevoir*, du *sentir*, du *désirer*, trois formes de phénomènes, dans lesquelles, outre le changement qui survient, se montre une perception de ce changement, le phénomène de la *conscience* dans son sens le plus large. C'est ensuite l'*unité* de la conscience, qui ne permet pas de rapporter l'activité intellectuelle à un agrégat d'éléments unis entre eux; enfin c'est le fait, non observé, mais déduit de l'observation, que, tandis que les autres êtres se comportent dans toutes leurs relations seulement comme des *causes efficientes*, qui produisent nécessairement une succession déterminée d'avance de phénomènes, seul l'être animé, comme un *sujet autonome*, manifeste librement, de lui-même et avec un nouveau commencement, des mouvements, des changements, en un mot des actes. Si nous cherchons maintenant dans quelle mesure ces caractères rendent indispensable pour leur explication l'hypothèse d'un principe particulier, de l'âme, nous trouverons que la psychologie ne s'appuie pas sur tous les trois avec un droit égal.

Une expérience générale et continuellement répétée nous montre que les modifications de notre état spirituel dépendent des impressions extérieures et de leurs effets sur les éléments matériels de notre corps. Notre œil voit d'autres couleurs et nous percevons d'autres sons, lorsque le nombre des oscillations du milieu oscillant qui baigne nos organes des sens vient à changer. Nous éprouvons des sensations différentes quand la forme, la densité et la vitesse des mobiles qui sont en contact avec la surface de notre corps, se modifient, et tous ces changements se succèdent d'une manière réglée, se répètent toujours dans les mêmes conditions et de la même manière. Rien n'est donc plus assuré que cette première proposition : les états physiques de nos éléments corporels constituent un ensemble de conditions, auxquelles sont nécessairement liées l'existence et la forme de nos états intérieurs. Mais tout ce qui peut se produire dans ces éléments matériels de la nature,

comme tels, ou dans un corps particulier, considéré comme ensemble d'un grand nombre d'entre eux, toutes ces déterminations d'étendue, de mélange, de densité et de mouvement, n'offrent rien qui ressemble au caractère propre de ces états intérieurs qui s'y rattachent. Aucune analyse ne pourrait trouver dans une onde sonore une explication suffisante de sa transformation en son, et encore en un son déterminé; d'autre part, on a observé les couleurs pendant des milliers d'années sans y remarquer aucun indice du nombre des vibrations d'un éther en mouvement. Cette seconde proposition paraît donc tout aussi certaine : les agents physiques, qui font impression sur nous, ne sont jamais *à eux seuls* la cause du phénomène psychique qui accompagne leur action ; mais nous devons chercher un autre principe, qui donne par son concours cette forme à leurs effets.

Expliquons en deux mots seulement, d'une manière générale, comment on arrive à cette conséquence. Tant que nous négligeons la nature qualitative des corps, pour les considérer simplement comme des *masses indifférentes*, il est facile de montrer comment la vitesse et la direction du mouvement dont ils sont animés, étaient déjà analytiquement contenues dans les mouvements d'autres corps, dont l'impulsion leur a communiqué leur propre mouvement. Voyons-nous au contraire la chaleur, en augmentant peu à peu, n'amener d'abord que la dilatation ordinaire d'une substance et tout à coup, à un point fixe, déterminer l'explosion de cette substance, au premier coup d'œil, le rapport analytique de ces deux effets nous échappe. Il est cependant certain que ce rapport existe, et en y réfléchissant nous arrivons bientôt à cette idée qu'il peut être précisément dans cette force expansive de la chaleur qui a agi sur les différents éléments de cette substance composée, non pas d'une manière uniforme, mais diversement : elle n'a pas agi en effet sur une *masse indifférente*, mais sur des *éléments spécifiques,* dont les affinités propres ont ainsi trouvé l'occasion de donner naissance, suivant *leurs* lois, à la dernière forme du résultat. Nous procédons

dans les sciences naturelles partout de la même manière. Dans l'action continue et dans l'accroissement uniforme d'une force simple, on ne trouvera jamais le principe en vertu duquel elle a dû produire des effets inconstants, d'une éclatante diversité, ni jamais dans la nature de la même force le principe en vertu duquel elle a donné lieu, ici et là, à des effets qualitatifs différents. Lorsqu'il n'est pas possible d'expliquer *analytiquement*, par la nature d'un phénomène antérieur et occasionnel, la forme qualitative de la conséquence qui s'y rattache, cet effet doit s'expliquer *synthétiquement* : en d'autres termes, il n'y a, dans ce que nous appelons ordinairement la cause d'un phénomène, qu'une partie seulement de son explication complète, l'autre se trouve dans la nature spécifique de l'objet sur lequel la cause agit. Si nous voyons des groupes d'effets différents naître sous l'influence d'agents semblables, nous devons admettre des substances différentes dont la nature propre donne lieu à cette diversité d'effets. La psychologie a les mêmes hypothèses à faire. Toutes les excitations physiques ressemblent si peu aux états de l'âme, que ceux-ci, qui en dépendent, il est vrai, n'ont pas en elles seules leur explication complète : il faut y joindre les qualités propres d'une seconde prémisse, n'importe laquelle, mais avec laquelle ces impressions agiront de concert.

Si cependant, avec ces données, la psychologie se risquait à affirmer immédiatement qu'un principe substantiel particulier, l'*âme*, peut seul constituer cette seconde prémisse spécifique, elle avancerait prématurément une opinion juste. Car voici la seule conclusion que ces considérations générales autorisent rigoureusement : l'*explication complète* des faits intérieurs ne saurait se trouver ni dans la série des excitations physiques, ni dans la série, d'ailleurs semblable à la précédente, des excitations organiques. Elles font supposer qu'il y a encore, n'importe où, d'autres attributs, sur lesquels agissent les excitations, mais elles ne permettent pas de nommer le sujet dans lequel se trouvent ces attributs. On peut donc se demander

s'il est nécessaire de rapporter ces attributs spéciaux à un sujet spécial lui-même et distinct, ou s'ils ne devraient pas plutôt appartenir à la matière elle-même qui a reçu l'impulsion occasionnelle des excitations extérieures. Chaque élément matériel, dira-t-on, à côté de son existence extérieure, mécanique, a en soi une vie intérieure, et, par suite, des agents physiques différents non-seulement déterminent en lui des états physiques divers, mais encore lui fournissent une occasion de donner naissance, grâce à ce côté de sa nature essentiellement différent, à ces éléments simples de l'activité spirituelle.

Nous pouvons accorder dès maintenant aux partisans de ces théories que dans cette complète dissemblance entre les phénomènes physiologiques et les phénomènes psychologiques, il n'y a absolument pas une raison suffisante de les ramener à deux *genres différents* de substance, la matière et l'âme. Mais en admettant que d'autres raisons ne rendent pas cette division nécessaire, cette unité du sujet, dans lequel doivent se développer deux ordres de phénomènes, n'offrirait pas un avantage sérieux pour le progrès de la psychologie. Car on ne comblerait pas par là, pour l'analyse scientifique des faits, l'abîme ouvert entre ces deux ordres de phénomènes : au-dedans du même être, ils resteraient toujours parallèles, absolument sans aucun lien, et sans qu'il fût possible de déduire de la connaissance des changements matériels les états de l'âme, qui doivent en résulter. Nous devrions affirmer, il est vrai, que les choses se passent ainsi, qu'à certaines modifications de l'état physique correspondent certains changements dans l'activité spirituelle, mais jamais nous ne pourrions donner la raison intérieure pour laquelle de certains mouvements physiques naissent des phénomènes psychologiques entièrement dissemblables. Ce serait une question analogue à celle qui se présente à propos de la plupart des réactions entre les forces physiques, dans le sens propre du mot, et les affinités chimiques. Nous savons que l'efficacité de ces dernières peut être modifiée par l'influence des premières; mais il a été impossible jus-

qu'ici de trouver une loi générale pour expliquer le développement intérieur de cette action ; nous ne pouvons qu'indiquer, pour les cas particuliers, les circonstances physiques, qui, nous ne savons comment, donnent aux forces chimiques l'occasion de s'exercer. Pour quelques points de la psychologie, cette méthode, par laquelle on concilie tout sans rien expliquer, aurait ses avantages. Cependant pour le progrès de la psychologie en général, on gagnerait peu à rapporter ainsi les attributs physiques et les attributs psychologiques à la même substance, et, indépendamment de son degré d'utilité, cette conclusion n'aurait quelque valeur que comme expression partielle de la vérité, si toutefois il était possible de la mettre d'accord avec les exigences de l'expérience.

Or c'est précisément ce que nous ne pouvons pas, a cause de cette *unité de la conscience*, sur laquelle on se fonde pour faire l'hypothèse d'un principe spécial des phénomènes intérieurs, tout autant que sur la dissemblance constatée entre ces phénomènes et les phénomènes physiques. Je ne crains pas que l'on oppose à l'existence de cette unité une objection qui résulterait d'une fausse interprétation. Les faits oubliés et ensuite rappelés, les idées flottantes comme à des hauteurs diverses dans la conscience, montrent bien que la conscience ne tient pas enchaînées au même degré toutes les parties de son contenu ; mais cela ne détruit pas cette unité qui est le fondement de notre étude présente. Car ce qui constitue cette unité, ce n'est pas que les états intérieurs soient *toujours* soumis à un enchainement également rigoureux ; il suffit qu'il soit *possible* à la conscience de réunir sous cette unité seulement quelques impressions. Que maintenant la possibilité de ce fait, indéfiniment observable, ne soit concevable que dans l'hypothèse d'une âme spéciale, nous le reconnaissons dès que nous cherchons à déterminer avec plus de précision le sujet auquel le système mentionné plus haut prétend rapporter les phénomènes physiques et les phénomènes psychologiques. C'est seulement quand la réflexion est encore peu avancée, que le corps entier est

pris pour la personne active et spirituelle; on s'aperçoit bien vite du nombre de ses parties qui n'ont pour la vie de l'âme qu'une importance extrêmement indirecte; plus tard, la tête et le cœur sont considérés comme les sujets matériels de l'activité spirituelle; plus tard encore, des siècles plus savants en physiologie ne s'attachent qu'au système nerveux; là même la science moderne distingue les fils conducteurs des excitations de ces centres nerveux, qui seuls doivent être les substrata immédiats et les producteurs des fonctions psychiques. Mais dans la structure de ces parties, les recherches anatomiques ne montrent pas la rencontre de leurs fibres en un point extrême, distinct, et même le pourraient-elles, ce point constituerait toujours une masse étendue, divisible, et l'on devrait encore poursuivre à l'infini la distinction entre les éléments qui ne sont encore que des agents intermédiaires, et le point central qui devient de plus en plus petit. Les choses étant ainsi, il n'y a pour cette hypothèse que deux issues : on doit faire une nouvelle conjecture, imaginer ce qu'elle ne peut pas trouver, et supposer, dans la masse du système nerveux, puisqu'il n'y a aucune étendue dans les perceptions sensibles, un point indivisible, invisible; mais ce point, à vrai dire, ne peut plus être appelé matériel, et ainsi on donnerait involontairement passage à cette explition plus exacte des choses, qui consiste à admettre un être qui ne tombe pas sous les sens, et qui est en relation avec la masse complexe du corps; ou bien, si l'on craint le danger de ce passage, il faut se résoudre à construire l'*unité* de la conscience avec la *diversité* des états qui sont la condition les uns des autres, et qui se produisent simultanément ou successivement dans les différents éléments matériels de la masse nerveuse.

Nous ne pouvons nous intéresser maintenant qu'à l'examen de cette dernière tentative que nous voyons toujours se renouveler sous nos yeux pour toujours échouer. La composition des mouvements physiques, d'après le parallélogramme des forces, ordinairement peu comprise, est la séduisante analogie qui fait naître ces espérances irréa-

lisables. Deux mouvements peuvent en produire un troisième aussi simple qu'ils étaient eux-mêmes. De même, pourquoi les états physiques des divers éléments nerveux, leurs sensations, leurs sentiments, leurs tendances, conçus en rapport réciproque constant avec les états analogues de leurs voisins, ne donneraient-ils pas lieu en définitive au cours simple d'une conscience générale, qui, à la manière d'un mouvement résultant, nous offrirait toujours l'apparence de l'unité, tout en étant le produit d'une infinité d'éléments composants ? Nous disions plus haut que c'est l'expression inexacte d'une loi physique qui fait concevoir ces espérances. Nous savons en effet par le parallélogramme des forces, que deux forces agissant *sur un seul et même point*, impriment *à ce point* un mouvement simple et moyen. Mais de l'unité de ce point, l'hypothèse que nous examinons ne dit rien; car, d'après elle, ce n'est pas à un point fixe, indépendant, situé hors du tissu des filets nerveux, ni à une substance simple et spirituelle que les fibres du cerveau impriment leur mouvement, mais, sans que l'on ait à supposer un pareil point d'application, l'activité de ces fibres donne lieu à de simples résultantes. On peut interpréter cela de deux manières. Il y a certainement, au fond d'un grand nombre d'assertions pareilles, l'idée confuse et dénuée de sens, que les forces de parties différentes peuvent produire une résultante, qui n'est pas seulement un *état* quelconque d'une ou de plusieurs de ces parties, mais qui constitue un être indépendant. Mais laissons de côté ce malentendu tout extérieur : regardons comme accordé que toute résultante ainsi produite doit s'appliquer à une substance dont elle forme l'état. Il ne nous reste alors que la manière suivante de voir les choses : chaque élément nerveux, d'une manière qui d'ailleurs nous est inconnue, transmettra à ses voisins les plus proches et aux plus éloignés, les états psychiques intérieurs dans lesquels il se trouve par suite de n'importe quelle excitation. D'après toutes les analogies des sciences naturelles, nous devons supposer que la différence des positions dans l'étendue, et

d'autre part le degré de concentration dans l'union physiologique des éléments, auront une grande influence sur la portée de cette communication. De même qu'une onde se propage avec une hauteur décroissante en formant sur l'eau un cercle de plus en plus grand, l'état d'excitation propre à chaque élément nerveux se communiquera aux plus éloignés à un moindre degré, et, au bout du compte, chaque élément sera dans un état d'excitation intérieure autre que celui de son voisin. Ce sera du moins le cas pendant le court instant, qui, à travers le mouvement continuel des impressions dans la vie de l'âme, est donné à chacune d'elles en particulier pour se propager sans obstacle et qui s'opposerait toujours à ce qu'il se produise, dans toute la masse nerveuse, un état parfaitement identique.

Nous ne saurions rien ajouter à cette conséquence : que l'on soit bien loin d'établir ainsi une unité de conscience, c'est évident. Au lieu de l'âme *une*, dont nous cherchions à composer les états, nous n'avons obtenu qu'un agrégat de beaucoup de petites âmes, dont chacune sympathise, d'une manière et dans une proportion qui lui sont propres, avec les excitations des autres. Leur multiplicité laisse subsister la question de savoir quel est celui de ces éléments actifs, dont les états intérieurs représentent la vie de *notre* âme. On supposera peut-être que dans ce grand nombre d'éléments, il y en a un, si favorablement placé, si heureusement en rapport organique avec les autres, que, comme le premier parmi des égaux, il puisse seul contenir un résumé complet et très-exact de toutes les impressions; les autres, abstraction faite de la vie intérieure qui leur appartient, ne seraient considérés que comme des serviteurs et des pourvoyeurs de cet élément central. Mais on ne fera que revenir par là à l'hypothèse généralement réclamée d'une unité, sur laquelle agissent, comme à leur foyer commun, toutes les forces des éléments particuliers, isolés. On perdra enfin l'habitude de chercher cette unité dans n'importe quelle partie matérielle et étendue : on avouera que la conscience, qui, en

fait, est une sorte de résultante de toutes les forces des divers organes, ne peut cependant être cette résultante que s'il existe déjà un sujet simple, immatériel, auquel se rapportent toutes les actions qui se produisent simultanément et réagissent les unes sur les autres. Rien ne doit s'opposer à l'établissement de cette vérité, si ce n'est peut-être la tendance souvent invincible à faire cette confusion que nous avons exprès signalée plus haut comme inadmissible, c'est-à-dire l'habitude de laisser de nouveaux mouvements, de nouveaux faits sortir de certains états, de certains phénomènes, sans se préoccuper le moins du monde de rechercher avec une scrupuleuse attention dans quel sujet se produit la nouvelle manière d'être.

Si nous affirmons maintenant que nous pouvons nous appuyer avec une parfaite sécurité sur ce fait de l'unité de conscience pour admettre l'existence d'un être spirituel distinct, ce qui précède nous donne aussi une nouvelle preuve que l'hypothèse d'une vie spirituelle et intérieure de tous les éléments matériels, n'offre absolument aucun avantage pour le progrès de notre science. Si les sensations, les tendances des éléments nerveux, pouvaient, comme des feux follets, se réunir en une sensation, en une tendance commune, et par elles-mêmes donner naissance à un nouveau sujet simple, auquel se rapporteraient cette sensation, cette tendance, il serait alors très-avantageux de croire à la vie intérieure des éléments matériels. Mais chacun d'eux ne peut communiquer ses propres états intérieurs qu'à un autre et encore à la seule condition de lui donner une impulsion physique pour le déterminer à produire en lui un même état intérieur. C'est du moins la supposition que nous devons faire, si nous voulons procéder comme dans les autres sciences naturelles. Autrement, en affirmant une relation immédiate et sympathique, par laquelle une molécule devinerait, sans aucune action physique, l'état d'une autre molécule, nous rendons superflu et inintelligible le mécanisme si délicatement ordonné de l'organe central du système nerveux. Mais si cette communication physique est une fois reconnue nécessaire, et s'il

est également nécessaire de concevoir un élément individuel dans lequel se concentrent toutes ces impulsions, alors tous les autres, si, comme des éléments matériels, ils *ne font que propager plus loin* le phénomène physique et *ne pensent pas*, servent, pour l'explication de la vie spirituelle dans cet élément préféré, tout autant que s'ils faisaient suivre la propagation de ces impulsions physiques d'une pensée propre et sans effet. Cette idée a sans doute un intérêt particulier, et nous ne laisserons pas que de l'examiner plus tard ; mais il nous suffira, pour le développement de la psychologie, de faire abstraction de toute vie intérieure des molécules, comme d'un fait qui échappe entièrement à l'observation, et de les considérer comme des masses physiques, dont les états d excitation, propagés de proche en proche, produisent, pour la première fois dans l'être un et individuel de l'âme, des phénomènes de pensées, de sensations et de tendances.

Voilà pour les deux traits de la vie de l'âme étudiés jusqu'ici. Il en est autrement du troisième, de cette *libre activité* attribuée particulièrement à l âme, et en vertu de laquelle elle commence des mouvements, sans y être nécessitée comme le reste des êtres par aucun principe absolument déterminant. Ce n'est point là un fait d'expérience, mais bien une hypothèse, qui, en tant qu'on la déduit de l'observation, repose certainement sur des arguments très-faibles et trompeurs. La succession des phénomènes nous montre, à divers degrés, tantôt des actions, dont toute la suite tombe clairement sous notre observation, et qui, par cela même, se présentent à nous sous la forme d un enchaînement parfaitement déterminé en lui-même, mais tantôt aussi des faits dont le développement nous est inconnu, mais qui n'en suit pas moins des lois très-positives ; or dans ces faits, l'influence des agents extérieurs est si bien transformée, que nous ne voyons plus qu'un résultat final, qui, si nous le comparons aux données connues, c'est-à-dire aux impressions extérieures, ne nous semble plus se rattacher nécessairement à des lois générales. Ces phénomènes d'*excitabilité*, que nous rencontrons déjà

dans tout mécanisme complexe, qui ont une beaucoup plus grande extension dans les corps vivants et sont un objet d'étude pour les naturalistes, se reproduisent aussi dans l'être doué d'une âme. Mais en présence de ces analogies, empruntées au monde inanimé, nous commettrions une grave erreur, si, ne tenant pas compte des nombreux principes inconnus qui peuvent, dans la vie de l'âme, donner une nouvelle direction à une impression reçue, nous voulions immédiatement proclamer libre et indéterminé un résultat dont les conditions nous échappent. Sans doute, l'idée de la liberté repose beaucoup moins sur des abstractions faites à la suite d'observations, que sur les besoins moraux de l'esprit, qui l'obligent à interpréter dans ce sens l'expérience complètement incompétente en pareille matière. Nous exprimerons bientôt avec assez de sincérité nos convictions sur l'importance qu'une recherche scientifique doit accorder à cette autre face de la vie de l'âme; mais quelles qu'elles soient, il est dès à présent établi que l'hypothèse d'un libre arbitre ne saurait être pour l'idée d'âme, un fondement solide. Car dans ces explications morales du monde qui s'appuient sur l'idée de la liberté, on fait bien souvent, à tort ou à raison, une singulière distinction : on accorde, il est vrai, la liberté à l'âme humaine, mais on refuse de la reconnaître dans la vie intérieure des animaux. Si cette distinction était juste, elle prouverait précisément que cette vie de l'âme, qui dans les hommes et dans les animaux offre des analogies que l'on n'a jamais entièrement méconnues, s'explique par elle-même dans ses traits essentiels, et n'a pas besoin le moins du monde de cet attribut de la liberté. Nous sommes par là obligés, dans des considérations qui ne supposent aucune métaphysique, pour résoudre ces problèmes, d'écarter des principes de notre étude le concept de la liberté; nous nous en occuperons, lorsque la théorie pourra nous autoriser à l'employer, ou dans le cas où, par des développements erronés, elle risquerait de le rendre pour toujours impossible.

## II.

### DE LA VRAIE ET DE LA FAUSSE UNITÉ.

Les objections par lesquelles on a obscurci si souvent et de notre temps surtout, la vraie notion des rapports de l'âme et du corps, viennent de préjugés si divers et si faux, qu'il serait difficile de les réfuter tous par l'exposé pur et simple de nos convictions. Nous essaierons donc, avec toute la méthode qu'il est possible de mettre dans des sujets si différents, d'examiner ces opinions considérées comme les formules ordinaires des raisonnements modernes en pareille matière. Quand l'occasion s'en présentera, nous emprunterons aux ouvrages d'auteurs estimables par eux-mêmes l'exposition de leurs doctrines, pour laisser à chaque système sa couleur propre. Mais il ne me semble pas nécessaire d'ajouter à ces extraits le nom de leurs auteurs, car il y a là peu de pensées originales, personnelles : pour la plupart, ce ne sont au contraire que de vieilles idées.

Au fond de toutes les objections que l'on élève ordinairement contre la théorie d'une âme, principe distinct et séparé du corps, se rencontre la crainte d'être ainsi entraîné à commettre la faute logique d'introduire dans le monde en général, *le dualisme du spirituel et du corporel.* C'est la source des réflexions les plus diverses. La passion de l'unité du monde a une si grande force, que l'on redoute comme un attentat criminel contre le concept de l'unité tout effort tenté pour distinguer dans le monde ces deux domaines de la réalité. Plus tard peut-être, reviendrons-nous nous-mêmes sur la nécessité de supprimer cette distinction. Ici, au contraire, nous affirmons que cette opposition logique formée contre elle, est tout à fait dénuée de fondement. Sans doute, nous ne contestons pas la légitimité de cette passion d'unité, mais elle se méprend complétement sur le point où elle peut être satisfaite. Le mécanisme du monde offre à notre observa-

tion trois éléments étroitement unis. C'est d'abord le domaine des *lois* générales et abstraites, suivant lesquelles, dans tous les cas particuliers, s'exerce de point en point, de moment en moment, l'action des forces. A côté de lui, en second lieu, c'est la foule des *réalités*, qui, avec leurs qualités, sont précisément les points d'application des forces dont l'effet se mesure d'après ces lois générales. Au dessus de ces deux éléments, il en est un troisième, le *plan spécifique*, suivant lequel se développe, réalisée par l'action des forces agissant selon les lois, aussi bien dans l'espace simultanément, que dans la suite des temps, la vie du monde. La réclamation de l'unité ne se rapporte immédiatement qu'à ce dernier élément. Ce serait sans doute se faire du monde une idée bien inexacte, que de supposer que l'ensemble des êtres s'offre à nous en dehors d'une histoire unique et générale, et indépendamment de tout but à atteindre suivant un plan arrêté d'avance. De cette unité de plan découle aussi, par une conséquence rigoureuse, l'unité des lois générales. Un dans son ensemble, composé d'après un plan, le monde demande logiquement déjà, quel que puisse être le contenu déterminé de ce plan, une unité des lois suivant lesquelles s'exercent toutes ces forces qui produisent et conservent tout par leur action. Mais notre raison n'exige pas que le domaine des réalités, ce second élément du mécanisme cosmique, présente aucune identité qualitative. On suppose une semblable identité, dans la mesure seulement où elle est nécessaire pour que tout soit uniformément soumis aux plus simples et aux plus hautes de ces lois générales ; il faut se méprendre entièrement sur le monde, pour réclamer ici, où toute vie au contraire doit naître de la variété d'influences opposées, sous prétexte d'unité, une triste uniformité dans l'existence. D'autres principes, que nous examinerons plus tard, nous feront peut-être douter de l'exactitude de cette distinction, qui partage entre les êtres spirituels et les êtres corporels le domaine de la réalité ; mais dans cette seule faute logique du manque d'unité, il n'y a pas de raison suffisante pour affirmer cette inexactitude, et nous

n'hésiterions pas le moins du monde, si les faits d'expérience rendaient nécessaire une semblable hypothèse, à augmenter le nombre de ces genres séparés d'êtres réels bien au delà de ce dualisme des esprits et des corps.

Mais au lieu de nous arrêter à cela, considérons plutôt que ces théories sacrifient souvent l'unité même du plan, pour sauver l identité de la substance. Ces écrivains qui regardent la distinction de l'âme et du corps comme une désorganisation inadmissible du monde, ont rarement de quoi répondre à ceux qui soutiennent que le cours du monde en général manque de plan et que chaque phénomène particulier se produit dans l'espace, seulement *a tergo*, sous l'influence des conditions qui précèdent, sans être jamais l'effet d'une force qui le déterminerait, *a fronte*, avec tous les autres, pour des fins communes. Et cependant tout désir d'unité doit sans doute être conçu comme une partie de l'effort général tenté pour assurer au monde le caractère d'une logique inhérente et le considérer non-seulement comme existant, mais encore comme doué en lui-même d'une grande valeur. Comment, maintenant, espérer le succès de cette tentative, si l'on sacrifie d'abord cette unité de plan, qui seule peut servir de fondement à l'hypothèse d'après laquelle on trouverait aussi dans le reste du mécanisme universel un rapport réciproque des parties et un enchaînement rigoureux? Si le cours du monde est seulement une somme de *résultats* nés de conditions antérieures, comment la ressemblance, l'identité de ces conditions comme de ces résultats pourraient-elles avoir plus de valeur que la variété des unes et des autres la plus confuse, la plus dépourvue de principes? Généralité des lois, conséquence, analogie, différence dans le développement des diverses réalités, il n'y a rien dans tout cela que l'on doive nécessairement admettre pour sa valeur propre : on doit seulement supposer ceci ou cela, dans la mesure où ce serait une condition logiquement nécessaire à la réalisation de ce plan, dans l'idée duquel l'hypothèse de l'unité trouve immédiatement son application. Contester ce plan et regarder cependant la ressem-

blance, l'identité comme nécessaires au développement de la réalité, c'est poursuivre une ombre et mettre en doute l'existence du corps qui la projette. Dans ce plan du monde, si nous en connaissions le contenu, nous trouverions peut-être des raisons aussi bien pour cette identité des êtres que pour la variété la plus bigarrée, et c'est précisément parce que l'un et l'autre est possible, qu'il n'y a aucun motif d'affirmer l'impossibilité logique de ce dualisme que nous adoptons, d'après les données de l'expérience, par la distinction de l'âme et du corps.

Cette même objection, que nous venons de réfuter, semble cependant acquérir une plus grande force, si, remontant à l'origine des choses, nous recherchons de quelle source sont sortis ces deux genres d'êtres si différents, les êtres matériels et les êtres spirituels. Nous savons quels efforts a faits à ce sujet la philosophie nouvelle, pour expliquer comment de l'unité primitive de l'être absolu ont pu sortir ces deux branches de l'existence. Mais la tâche essentielle de la psychologie n'est pas de comprendre la formation première de son objet. En supposant dans le monde l'unité de plan, nous avons naturellement aussi affirmé l'unité de l'auteur du monde, ou, en général, du principe substantiel d'où il est sorti, et nous ne doutons pas que la distinction de l'âme et du corps, comme toutes les distinctions des êtres, n'ait une valeur limitée et ne se perde dans l'unité du premier principe. Aussi ne saurions-nous blâmer les efforts tentés pour découvrir de plus près comment les phénomènes viennent se perdre dans cette unité; mais nous ne pouvons espérer de mener assez vite cette entreprise à bonne fin, pour faire de ses résultats le fondement de notre science qui se propose un tout autre objet. Ce qui dans la tige est identique, peut cesser de l'être dans les branches. Il se peut bien que dans le développement d'une tige soit déjà déterminée d'avance la loi suivant laquelle les branches de la plante formeront, en s'écartant, un angle plus ou moins grand. Supposons une botanique au regard assez perçant pour lire cette loi dans le développement d'une tige, notre connaissance de la ra-

mification atteindrait sans doute un tout autre degré de précision. Supposons une métaphysique assez pénétrante, assez puissante, pour rendre le concept d'un élément premier non-seulement vrai, mais encore fécond, la connaissance intime d'un absolu, un et immuable, nous serait assurément d'un puissant secours pour la critique des lois suivant lesquelles, une fois leur séparation consommée, ses deux rameaux, le monde matériel et le monde spirituel, réagissent l'un sur l'autre. Mais à quoi sert de rêver à des choses qui ne sont pas? Nous ne sommes pas placés au commencement des choses, nous ne sommes pas à la racine de la réalité : avec toutes nos réflexions, nous sommes au contraire dans les dernières ramifications, qui s'enlacent confusément autour de nous. Il ne nous reste plus qu'à distinguer d'abord les rameaux qui se présentent à nous comme distincts, et à suivre dans son cours chacun d'eux aussi loin que possible, pour obtenir quelques indications sur la direction dans laquelle il peut ensuite aller se confondre avec les autres dans une tige commune à tous. Sans autre prétention que de suivre avec constance cette méthode, nous nous assurons le seul moyen de résoudre les questions qui nous intéressent. Sans chercher où ni comment le monde spirituel et le monde corporel peuvent se confondre dans l'unité, notre étude ne concerne que les relations de ces deux mondes, là où ils *ne coïncident pas* encore, et où, à la manière des branches d'un arbre ou des individu du genre humain, qui ont tous une racine commune dans le couple primitif, ils s'opposent l'un à l'autre comme des puissances distinctes, séparées, et réagissent diversement l'une sur l'autre.

Cette difficulté logique, que nous venons de discuter, ne se présente cependant pas seulement à propos de ce dualisme, prétendu inadmissible, de l'être en général; elle semble s'opposer encore et d'une manière plus précise à la distinction de l'*âme* et du *corps* dans un *organisme vivant* quelconque. Combien de fois et avec quelle insolente raillerie n'a-t-on pas répété, en se mettant grossièrement au point de vue des choses extérieures, que l'homme

n'est pas fait d'une âme et d'un corps, comme des deux morceaux juxtaposés d'un assemblage? Et malheureusement combien d'hommes habiles et, sous d'autres rapports, sans préjugés, se sont laissé effrayer par cette sotte objection, au point d'oser à peine rester fidèles à cette distinction si profonde et si juste? Ils hésitaient et ils faisaient d'injustes concessions à la conception vague de cette identité qui ne répond à rien. Sans doute ce serait une théorie dépourvue de sens, que de voir dans l'individualité humaine le résultat de l'addition de deux morceaux, l'âme et le corps; aussi depuis que le monde existe, n'est-elle vraiment venue à l'esprit de personne. Partout où s'était une fois produite une claire distinction entre l'âme et le corps, on a toujours placé l'être individuel de l'homme dans l'âme, et on a au contraire considéré le corps comme une somme organisée de moyens naturels, sur lesquels s'étend l'autorité de l'âme. Sans doute les liens physiques une fois établis donnent lieu à des rapports plus intimes et plus durables entre le corps organisé et l'âme, qu'entre elle et l'un quelconque des instruments qu'elle emprunte à la nature extérieure et dont elle ne se sert pas immédiatement. Mais, à la prendre au sens métaphysique, l'union de l'âme et du corps n'est ni autre, ni plus intime, que celle de l'âme et de chacun des objets qui peuvent lui être soumis dans le monde extérieur. L'objection que nous examinons pèche encore en ce qu'elle n'est qu'une caricature inexacte de la notion qu'elle combat. On n'a jamais prétendu que l'âme et le corps fussent unis de cette manière abstraite et vide, qui pourrait faire croire à une addition; toujours au contraire on a placé entre eux, comme le lien particulier de leur union, toute cette somme de réactions délicatement systématisées, dont notre étude a pour but de donner l'explication. Ne nous laissons donc pas intimider par l'assurance d'une objection aussi insignifiante, et maintenons la distinction de l'âme et du corps, distinction qui serait encore absolument indispensable et nécessaire, même si nous venions à trouver des raisons pour rejeter entièrement l'opposition admise d'une manière

générale entre le monde des corps et celui des esprits. Quand même, en effet, tous les éléments du corps seraient autant d'âmes ou de réalités psychiques quelconques, ils resteraient toujours *autres*, cependant, que l'âme une et individuelle, et cette âme serait encore distincte et supérieure à eux, comme l'esprit du maître qui communique avec les âmes de ses serviteurs sans s'abaisser à un commerce indigne de lui.

Encore une fois, ce désir du plus d'unité possible se ramène à la forme vague d'une *tendance méthodologique* commune à toute recherche scientifique. Quoique la critique de cette aspiration soit contenue dans ce que nous avons déjà dit, indiquons cependant ici quelle est en général sa valeur, car nous aurons trop souvent occasion de la retrouver. Des recherches scientifiques qui auraient pour but de traiter uniquement au point de vue pratique d'un groupe de phénomènes, auraient sans doute plus de liberté pour faire valoir des aspirations méthodologiques, peu en rapport, il est vrai, avec la nature de ces phénomènes, mais répondant mieux à l'utilité que ces recherches se proposent. Il peut donc y avoir avantage, dans ces études pratiques, à réunir sous le moins de points de vue qu'il sera possible une grande diversité de faits, même au moyen de fictions artificielles et peu conformes à la nature des choses. Mais des recherches par lesquelles on se propose seulement de connaître ce qui est, ne peuvent se faire qu'avec les procédés méthodologiques indiqués par la nature même de ce que l'on veut connaître. Le désir de ramener à un seul principe des phénomènes aussi nombreux que possible, n'est légitime qu'autant que l'autorité de ce principe a une valeur réelle. La science n'a pas l'obligation particulière de viser à l'unité des phénomènes en général, mais seulement dans le sens où une communauté des principes les plus élevés et aussi des plus voisins pour un groupe de phénomènes, est rendue nécessaire ou probable par des raisons plus hautes et plus générales. Personne ne doute que l'ensemble du monde, en tant qu'il peut être un tout lié rationnellement, ne possède un do-

maine, un, quoique limité cependant, de lois complétement générales auxquelles sont uniformément soumises toutes ses parties. Mais si nous passons du tout universel à des groupes particuliers de phénomènes, nous ne trouvons aucune nécessité de rapporter chacun de ces groupes à un seul principe. à un genre unique de substance, ou à une seule des forces si diverses de la nature; au contraire, chacun de ces groupes peut être soumis à des influences qui se croisent, et qui, si elles dépendent toutes également du principe suprême des choses, sont entièrement indépendantes *l'une de l'autre.* Aucune méthodologie, dans ce cas, ne peut nous obliger à montrer dans les choses plus d'unité qu'il n'y en a réellement.

Aussi n'hésitons-nous pas à convenir que les lois particulières, ou qui semblent telles, à la vie spirituelle, ne sont que des cas particuliers des principes métaphysiques les plus élevés. Ces principes s'appliquent ici à la nature spécifique d'un être spirituel, de même que s'appliquant aux qualités propres à l'être matériel ils apparaissent sous la forme de lois physiques. *La généralité des lois les plus élevées* peut être ainsi l'objet d'une aspiration méthodologique de la science; *la diversité* au contraire *des objets* auxquels s'appliquent ces lois, ne peut être supprimée par cette aspiration : il n'y a pas non plus de mesure en général suivant laquelle cette tendance pourrait déterminer leur identité ou leur diversité. Nous avons des raisons pour affirmer que tout phénomène, dans la nature, est assujetti aux lois de la statique et de la mécanique; nous n'en avons aucune pour supposer que ce sont partout les mêmes forces et les mêmes substances qui obéissent à ces lois. L'importance et la grandeur des mouvements célestes, qui, grâce aux brillants progrès de la théorie, ont été expliqués par le principe de la gravitation, ont souvent, mais à tort, donné à penser qu'on avait trouvé en fait un principe unique et concret pour l'explication de tous les phénomènes naturels. On oubliait que ces phénomènes dont la grandeur nous écrase. n'occupent qu'une partie fort limitée de l'univers, et que le nombre infini des actions moléculaires

est encore, malgré ce principe, sans explication. Aussi toute méthodologie scientifique doit-elle essentiellement ne se plier à aucune tendance subjective qui fasse violence à la connaissance des choses. Nous devons donc réclamer l'unité des lois les plus hautes, parce que c'est une loi de notre esprit de concevoir le monde sous la forme d'un tout rationnel. L'unité des lois les plus particulières et de la substance sur laquelle porte l'action, nous ne pouvons la demander que si une suite d'analogies spéciales l'a rendue *vraisemblable*. Mais nous devons admettre la diversité des substances, dès que la diversité des phénomènes l'exige aussi impérieusement que dans le cas où nous nous trouvons, dans l'étude de la vie de l'âme.

## III.

### LES OBJECTIONS DU MATÉRIALISME.

Le désir prétendu logique d'un principe unique ne s'est affirmé dans aucune théorie avec plus de passion que dans ces systèmes, qui se sont rencontrés de tout temps çà et là, mais auxquels, dans les temps modernes, le rapide progrès des sciences physiques et naturelles a donné le courage de se produire dans des proportions toujours plus grandes et avec une croissante audace. Ces doctrines en viennent non-seulement à nier l'existence d'un principe spirituel distinct, mais surtout à absorber entièrement la psychologie dans les sciences naturelles, à assimiler son principe à ces entités depuis trop longtemps conçues dans l'usage et dans le domaine propre de la science. Si le matérialisme contemporain n'offrait pas un intérêt particulier par son enthousiasme tout à fait menteur pour un cercle véritablement grandiose du développement scientifique dont il dénature de la façon la plus impudente les résultats et les analogies, il nous serait à peine nécessaire de nous en occuper ici ; car le contenu positif de la science matérialiste de l'âme a toujours été très-pauvre, et jamais la pen-

sée, dans cette voie, n'a donné une explication heureuse des phénomènes psychiques. L'importance du matérialisme n'est due qu'à sa polémique contre l'hypothèse d'une âme substantielle : il oppose à cette hypothèse tantôt des tendances méthodologiques générales, tantôt une sorte de doute métaphysique sur la possibilité d'un être spirituel, tantôt enfin des phénomènes physiologiques, qui, même en admettant la possibilité d'une âme, prouveraient que toute vie spirituelle dépend en effet des éléments matériels du corps. La grande autorité que ces raisonnements ont obtenue et obtiendront certainement encore, grâce à l'affaiblissement toujours plus marqué d'une culture générale, nous obligent, sans grand espoir de succès, à examiner ici les principaux arguments du matérialisme.

Si la prétention de rester fidèle aux axiomes des sciences physiques et naturelles, que l'on voit maintenant étalée dans la préface de presque tous les nouveaux ouvrages d'une tendance quelque peu générale, avait seulement pour but de recommander l'emploi de ces règles les plus générales de tout jugement, la précision logique et méthodique à laquelle la science doit la certitude relative de ses développements, nous nous y serions associés sans réserve. Mais, comme on le voit par ses conséquences, cette prétention a le plus souvent un autre sens : on vante les lois concrètes de la nature inanimée, et même les substances et les forces que l'on y voit agir, comme des principes valables pour toute recherche et des moyens d'explication partout applicables. Par là, ceux qui ont cette prétention ne demandent au siècle présent que de commettre une faute logique dans la plus grande extension possible. Est-ce donc un fait arrêté avant toute autre recherche, que les données les plus générales de l'expérience sensible, ces idées de matière, ces postulats sur l'activité des forces, tels qu'ils se sont produits en physique dans la suite des temps, au moyen d'analogies, d'hypothèses, de suppositions, et ces principes plus éloignés, dont jusqu'ici on n'a pas réussi à justifier théoriquement le plus grand nombre, — est-il sûr que tout cela soit un évangile, valable non-seulement pour ces ex-

périences dont il est tiré, mais encore pour celles dont il n'est pas sorti et que l'on n'avait pas le moins du monde en vue, en ébauchant toutes ces règles pour les sciences de la nature! C'est seulement par l'étude du monde inanimé et inorganique que se sont développées les sciences physiques et naturelles; c'est seulement par rapport à ce cercle de phénomènes que leurs principes se sont formés. Après la longue expérience qui nous a appris avec quelle précision les phénomènes de la nature inanimée se conforment à ces principes, il y aurait certainement de la puérilité à vouloir douter de leur valeur, ou à les critiquer, sous le prétexte spécieux que ces lois physiques ne sont pas le fruit d'une intuition primitive, mais bien du raisonnement et qu'il faudrait être placé à un point de vue plus élevé pour qu'elles pussent se justifier par elles-mêmes. Si maintenant nous passons aux recherches sur l'autre monde, celui de la vie spirituelle, il serait tout aussi puéril de vouloir affirmer que ce qui vaut pour le monde inanimé vaut aussi pour le monde animé. Que la série des phénomènes psychiques et celle des phénomènes physiques puissent un jour s'expliquer par un ensemble de lois communes, nous ne voulons pas condamner cette espérance; mais ces lois règnent sur les deux séries opposées, et l'on ne trouvera pas la vérité si les lois, qui valent pour une série et sa nature propre, sont appliquées à l'autre série dont les caractères spécifiques sont tout différents, quoique l'une et l'autre puissent tomber sous un même concept général.

N'est-il pas plutôt nécessaire de rechercher combien d'aperçus, parmi ceux des sciences naturelles, sont assez généraux pour qu'on soit en droit d'en faire sortir une loi de la vie spirituelle, et combien d'autres au contraire ne valent que dans les conditions déterminées par la nature propre des êtres corporels et des forces physiques? Cette recherche est l'affaire d'une science philosophique de la nature, que, malgré toute la défaveur avec laquelle notre siècle l'accueille, nous devons supposer comme la condition indispensable d'études aussi générales. Car une métaphysique, qui veut être franchement telle et qui embrasse

dans un regard méthodique l'ensemble des choses, rendra en somme plus de services et sera, même dans ses imperfections, plus utile que cette métaphysique mutilée et prétendue naturelle, qui se développe avec exubérance et à l'improviste, partout où l'on croyait être débarrassé de toute métaphysique et ne s'appuyer que sur les données de l'expérience et les intuitions des sciences naturelles. Nous aussi, en vérité, nous sommes prêts à accorder que, par suite de l'union de la vie du corps et de la vie de l'âme, la psychologie a constamment besoin du secours d'une science naturelle; mais la prétention, au contraire, de transformer la connaissance de la vie de l'âme en général, en une science naturelle, n'est qu'une pure manière de parler, qui ne signifie rien, ou elle est équivalente à la prétention d'entendre par les yeux et de voir par les oreilles.

La passion, avec laquelle on soutient que toute question relève des sciences physiques et naturelles, n'empêche pas d'ailleurs ceux qui défendent ce système de procéder contre les analogies et les règles de ces sciences. Non-seulement on augmente souvent le nombre des moyens d'explication des sciences naturelles par de nouvelles idées, de nouveaux principes, qui paraissent exacts au physiologiste seul et que le physicien condamne comme toutes les autres rêveries; mais quelquefois au contraire, par une partialité déraisonnable pour l'intuition physique, on se refuse tous les moyens par lesquels cette méthode arrive elle-même à ses résultats. Lorsqu'on observa pour la première fois les phénomènes électriques et les phénomènes magnétiques, lorsque la chaleur et la lumière commencèrent à être l'objet d'observations plus précises, on ne craignit pas, pour expliquer des phénomènes si différents des autres, d'admettre l'hypothèse de substrata entièrement distincts. Si l'on songe combien, pour l'intuition ordinaire, l'idée de matière est liée à celle de poids, de masse, on conviendra que c'était faire une hypothèse bien hardie et bien étrange, que de placer en face des corps pondérables une série de corps impondérables, dont la

statique et la mécanique, applicables aussi aux corps pesants, mais seulement par rapport aux principes les plus généraux, rendaient nécessaire, sur beaucoup de points, la conception d'idées nouvelles. Nous savons bien que l'on reproche souvent à ces hypothèses d'être arbitraires et de multiplier les principes; mais il est encore à venir l'esprit qui pourrait obtenir tous les résultats acquis dans cette voie sans de telles hypothèses, par les qualités seules des corps pondérables, et serait-il déjà venu, il devrait certainement reconnaître avec modestie, qu'il n'aurait pu réussir sans le secours de la science telle qu'elle s'est développée jusqu'ici, et quoiqu'elle ne repose peut-être pas en cela sur des hypothèses exactes.

Si nous appliquons à la question qui nous occupe cet exemple de la méthode physique, on ne comprend pas en quoi il serait contraire aux procédés des sciences physiques et naturelles, d'admettre pour les phénomènes spirituels, encore plus différents des phénomènes physiques que les actions des fluides impondérables ne le sont de celles des corps pesants, un substratum propre, qui serait non-seulement impondérable, mais encore inétendu. Seulement nous serions alors obligés de donner encore plus de généralité à nos principes des sciences naturelles, de les dépouiller davantage encore des éléments spécifiques qui ne valent que pour une classe déterminée de substrata matériels, et de les rapprocher d'une statique et d'une mécanique qui ne s'appliqueraient pas seulement aux mouvements mais aux changements en général, et pas plus aux masses qu'aux êtres. A cette dynamique métaphysique générale seraient subordonnées, comme deux branches de la même étude, la psychologie et la physique, et ce qui ne vaut jusqu'ici que pour les données des sciences physiques et naturelles, serait considéré de cette manière comme une introduction légitime à l'étude de la vie de l'âme. Cette conception d'une dynamique, infiniment plus compréhensive qu'elle ne l'est maintenant, n'est pas d'ailleurs si étrange, et nous ne sommes pas les premiers à l'exposer. Cette idée, au contraire, non-seulement a été de tout temps familière à la

philosophie, mais encore elle n'est pas étrangère à ceux qui comprennent à fond les théories physiques. Ils savent bien, en effet, combien est petit le nombre des actions naturelles dont la science s'est occupée jusqu'ici, et ils n'hésitent pas à convenir qu'il sera possible d'admettre un jour de nouveaux substrata, des forces toutes nouvelles, qui, soumises aux lois les plus générales déjà connues, pourraient dans l'avenir donner l'occasion d'employer des principes plus particuliers tout différents et une tout autre méthode d'investigation. Il n'y a qu'une connaissance superficielle de la nature, qui soit assez étroite et assez aveugle pour vouloir donner l'explication de toute réalité, avec les seules analogies ou de la gravitation, ou des lois chimiques, ou de l'électricité, suivant que la science se préoccupe plus ou moins exclusivement des unes ou des autres.

Le développement exagéré de ce faux enthousiasme pour la science physique, donne lieu à un précepte qu'il n'est pas rare de voir formellement exprimé. Nous devons toujours nous efforcer, dit-on, « de détacher du domaine de « l'âme autant de terrain que possible; on doit partout re- « pousser aussi loin qu'on le pourra ce principe immatériel « et tâcher de ramener les phénomènes au seul principe « d'explication légitime, celui des forces physiques. » Nous avons vu l'exemple d'une méthodologie semblable à propos de l'idée de force vitale. Les partisans de la méthode propre aux sciences physiques et naturelles ont combattu aussi cette idée, et l'ont combattue avec plus de raison que pour l'idée d'âme; mais là aussi ils ont montré leur impuissance par l'inconséquence avec laquelle, d'une part, ils laissaient subsister la force vitale comme principe de quelques phénomènes, et cherchaient d'autre part, à lui enlever le plus d'applications possibles. Cette méthode peut valoir en pratique où l'on est en mesure de se soustraire par des actes à l'autorité d'un principe qui déplaît : dans la science, elle ne signifie rien. Ici, on ne peut réussir qu'à reconnaître pour chaque groupe de phénomènes, le principe dont ils dépendent en réalité, et tout effort pour faire valoir d'autres principes d'explications ne change rien à l'autorité

réelle des principes répudiés. Au lieu de cette reconnaissance imparfaite, et mêlée en même temps d'hostilité, de l'âme admise en principe, nous ne pouvons arriver au bout de notre recherche, qu'à la condition de l'impossibilité ou de la nécessité d'adopter ce principe spirituel, et nous n'admettrons pas d'autre principe que celui qu'il sera nécessaire par la suite même de cette étude d'assigner au domaine des faits spirituels.

La passion pour les sciences physiques et naturelles n'est pas d'ailleurs la seule source du matérialisme : il soutient encore une importante polémique contre toute tentative faite pour donner aux aspirations esthétiques ou morales de l'esprit une influence quelconque sur la formation de nos idées scientifiques. Il est évident que les matérialistes ne peuvent pas concilier scientifiquement avec leurs principes une immortalité de l'âme ni une volonté libre. Il ne leur reste d'autre alternative que de nier l'une et l'autre, ou de croire à l'une et à l'autre malgré la certitude scientifique de leur impossibilité. S'ils adoptent avec énergie et sincérité le premier parti, nous n'avons rien à objecter; mais la polémique de ceux qui prennent le second est aussi fausse que leur logique : « On n'a jamais trouvé d'avantages, nous « dit-on, à réunir deux domaines dissemblables; faites de « la psychologie physiologique une science naturelle; « comme telle, si nous voulons sortir du mysticisme et des « chimères, elle doit être soumise aux modes d'investiga- « tion universellement admis : l'aspiration à l'immortalité « et à la liberté ne doit donc exercer aucune influence sur « son développement. D'autre part, qu'elle n'ait pas la pré- « tention de s'arroger la solution des questions les plus « hautes sur l'être de l'âme : il reste encore assez de régions « où le sentiment peut chercher et trouver une satisfaction « subjective. Dans l'étude d'une science naturelle, on ne « doit pas faire intervenir un tel mode de penser, ni ré- « soudre les problèmes physiologiques par les croyances « théologiques. »

Dans ces sentences, il y a d'abord l'erreur de croire que l'hypothèse d'une âme est indissolublement unie au besoin

de sauver l'immortalité ou la liberté de l'esprit humain. Cette hypothèse découle si bien, au contraire, d'un besoin théorique d'expliquer les réalités psychologiques, qu'elle s'impose scientifiquement tout autant à celui qui renonce à ces deux convictions morales, qu'à celui qui leur es attaché. Un autre résultat de ces réflexions, c'est l'aveu que nous ne comprenons absolument rien à cette sorte de tenue de livres en partie double, qui nous est si souvent recommandée aujourd'hui. Dans la science de la nature, suivre tel principe et s'indemniser de l'insuffisance de ses conséquences en admettant comme article de foi un autre principe, m'a toujours semblé un indigne gaspillage des forces de notre esprit. Je comprends que l'on ait la prétention de traiter chaque groupe de phénomènes suivant sa nature propre, et qu'il y ait de la légèreté à vouloir immédiatement résoudre les plus hautes questions de morale ou de religion, qui sont le plus souvent très-complexes. J'accorde aussi que la science humaine doit avoir des lacunes et que nous parviendrons difficilement à concilier exactement la notion du monde telle que nous nous la formons de nous-mêmes en nous plaçant à un point de vue moral, avec celle que nous composons par une marche régressive, en nous appuyant sur les données de l'expérience et des lois particulières qu'elle nous fournit. Mais nous ne pouvons admettre tranquillement que ces deux conceptions du monde soient en contradiction de principe l'une avec l'autre, et que la science nous présente comme absolument impossible ce que la foi nous montre comme nécessaire. On peut regarder comme impossible une démonstration scientifique de l'immortalité et cependant y croire; mais avancer que l'on est scientifiquement convaincu de l'impossibilité de l'immortalité et désirer en même temps que l'on y croie, ce n'est là qu'un jeu inadmissible. A quoi nous servirait toute la science, si elle n'aboutissait qu'à ce résultat de nous montrer nos principales tendances d'esprit isolées en nous, sans relation et sans unité, et se contredisant les unes les autres? Nous ne pouvons pas admettre, comme on nous le demande, une pa-

reille division dans nos idées. Si notre intelligence nous amenait nécessairement à exclure ces postulats de la raison morale, il ne nous resterait qu'à renoncer à la croyance à la liberté et à l'immortalité de l'âme, ou, si nous voulons la conserver, nous devrions supposer dans une science, en apparence complète et sûre, des erreurs cependant qui échappent provisoirement à notre attention. Mais dans la plupart des recherches de ce genre, notre science, en remontant des données à leurs principes, arrive ordinairement non pas à un seul principe d'explication exclusif, mais à un grand nombre de principes également probables, entre lesquels le choix se décide d'abord par des considérations tirées d'un ordre d'idées tout différent. Pour le matérialisme, tel que nous l'avons observé jusqu'ici, notre question psychologique se pose ainsi : comme principe immédiat d'explication pour la vie de l'âme, il préfère l'organisation matérielle, mais il ne croit pas nécessairement impossible de démontrer l'existence d'un principe immatériel. Il lui resterait encore une occasion de prendre parti dans cette alternative à propos de ces postulats du monde moral : pour nous, nous n'avons pas besoin de leur secours, car nous pouvons par des considérations purement théorétiques prouver que la doctrine matérialiste est inadmissible.

A tout cela s'ajoute enfin un double reproche que les matérialistes nous adressent : ils veulent représenter l'hypothèse d'une âme à la fois comme stérile et insignifiante, et comme trop grave cependant pour être si vite adoptée : « admettre l'hypothèse d'une âme distincte du corps, ce « n'est pas donner une explication, c'est plutôt refuser de « rien expliquer, comme il arrive toujours lorsque, pour la « construction d'un groupe de phénomènes, on admet en « bloc et de prime abord un principe qui doit s'adapter à « tous les cas particuliers. » Mais répondons, indépendamment de beaucoup d'autres raisons, qu'une hypothèse scientifique ne doit pas être estimée d'après les avantages qu'elle procure, mais avant tout d'après sa nécessité intrinsèque. Quand, pour l'explication des phénomènes nous

supposons une âme, dans laquelle seule puisse se former une conscience, nous ne prétendons pas expliquer, par cette hypothèse, la première origine de cette conscience; mais nous observons les procédés essentiels et les plus nécessaires de la science : nous évitons un faux principe et nous refusons de croire que la vie de l'âme puisse s'expliquer par des mouvements physiques. Évidemment la connaissance ne peut pas aller plus loin que la réalité : ce qui, dans la réalité, ne se montre que séparé, la science ne peut que le séparer aussi; reconnaître cette indépendance de deux groupes de phénomènes, c'est une partie de la vérité; peu importe, si nous perdons ainsi l'espoir trompeur de faire faire à la science un léger progrès.

C'est là un premier côté de la question; mais d'autre part, cette hypothèse, dont nous aurions dû comprendre l'inutilité, on nous la reproche comme une hardiesse inconsidérée, par laquelle nous outrepassons de beaucoup tous les droits de la méthode. Nous devons d'abord suivre les dédales de la physiologie nouvelle, voir où elle nous mènera, et là seulement où nous la trouverons impuissante, nous serons libres de chercher à notre manière une solution plus heureuse. « Parce que la sagesse individuelle ne « peut pas, le plus souvent, résoudre ces difficultés si com- « pliquées, ni parvenir à sortir du labyrinthe des phéno- « mènes, peut-on substituer à des actions médiates, l'ac- « tion immédiate d'une force immatérielle? Qui nous « garantit que cette sagesse qui a formé ces nœuds, et « réglé d'avance des rapports si merveilleux, ne pourrait « les délier d'une manière propre à satisfaire toutes les « aspirations subjectives de l'esprit humain? » Ainsi nous voyons enfin la croyance à l'existence de l'âme condamnée comme une indiscrétion sacrilége, et le matérialisme nous est recommandé comme un acte de confiance en la sagesse divine. Mais ces critiques vont trop loin pour être sérieuses, car elles sont la négation de toute science. Partout où l'homme fait des recherches, il entreprend de se tirer par sa propre sagesse d'un labyrinthe de phénomènes

et partout on pourrait, pour le tranquilliser, lui faire cette singulière observation, que la sagesse, qui a formé ces nœuds, saura bien aussi les délier. Sans doute c'est une correction nécessaire à la sagesse individuelle que de nous interdire de combler par des rêves chimériques les lacunes de notre science positive; mais les résultats au contraire, auxquels nous amène forcément l'étude réfléchie des données, ne doivent pas rester inexprimés, et s'ils sont encore incertains à quelques égards, on peut les éclaircir par une recherche plus complète, mais non les sacrifier par l'abandon de tout travail progressif. Nous pourrions retourner toutes ces phrases sans y rien changer : pour la même raison, parce que la sagesse individuelle ne peut pas pénétrer la nature d'une substance immatérielle, a-t-on le droit de lui substituer une force pensante, inhérente à la matière, quoiqu'elle n'explique pas les faits actuels ? Qui nous garantit que cette sagesse, qui a assujetti le physique et le moral à des actions réciproques, ne déliera pas ces nœuds, sans altérer le caractère propre de l'un et de l'autre ?

Ce qui résulte d'une si étrange méthodologie, d'autres citations nous l'apprennent : « Ne suffit il pas, dit-on, « d'embrasser d'un coup d'œil ce que l'observation nous a « appris jusqu'ici ? Nous distinguons d'abord dans l'ap- « pareil nerveux deux parties essentiellement différentes, « des ganglions et des filets nerveux, ou des centres « d'excitation et des fils conducteurs, et tandis que ces deux « éléments présentent une série de caractères propres que « nous ne pouvons cependant pas rapporter à des diffé- « rences mécaniques déterminées, nous voyons se produire « dans les courants nerveux une diversité de production et « de direction, de transmission et d'isolement, d'arrêt et « d'accroissement, qui complique la recherche au point « qu'il faut vraiment une assurance singulière pour faire « cette naïve question : comment pourrait-on expliquer « l'âme par les mouvements des éléments nerveux ? » En vérité, dans tout ce que nous devons voir, d'après ce passage, il y a bien peu de chose à voir, et à coup sûr la ques-

tion dont il s'agit, ne manquera pas de se poser à nouveau et avec la même naïveté; tout ce spectacle, qu'on étale devant nous, de ganglions et de fibres nerveuses, de porte-courants et de courants, n'est pas propre le moins du monde à nous en imposer, ou à déguiser la faiblesse de ces doctrines. Leur tactique consiste simplement à montrer une masse de faits encore inexpliqués, dont l'obscurité doit en quelque sorte nous garantir qu'il s'y trouve beaucoup d'explications cachées, tandis que l'impossibilité de ce que l'on espère y trouver apparaît du premier coup. Si quelqu'un affirmait qu'une locomotive ne peut pas, sans conducteur, choisir son chemin et aller tantôt ici, tantôt là, à des heures réglées, un autre pourrait avec autant de raison s'étonner de la naïve assurance de cette affirmation et objecter qu'il faut considérer la quantité de pistons, de roues, de balanciers, de clous et de vis; dans ce grand nombre, dans cette variété d'organes n'y aurait-il pas beaucoup de choses que nous ne pouvons pas, à vrai dire, rapporter à des principes déterminés de mécanique? Nous déclinerons cependant ici cette invitation amicale à suivre dans toutes ses rêveries la physiologie moderne du système nerveux, et nous préférerons, pour éviter de faire faire inutilement fausse route à la science, supposer que l'on sait au juste ce qui est physiquement possible ou impossible.

« L'idée de l'âme telle qu'elle est généralement admise, « dit-on encore en se plaçant au point de vue méthodolo- « gique, a exactement la même origine, la même impor- « tance et la même valeur, que l'idée de la force vitale. On « n'y est parvenu que par une abstraction de l'esprit dans « l'étude d'une classe de phénomènes, dont la vraie nature « et les conditions étaient encore entièrement ignorées, et « l'on a érigé cette idée en principe pour en déduire l'ex- « plication de ces mêmes faits. L'idée d'âme n'est donc « qu'une création de notre propre activité intellectuelle, « et l'on peut, si l'on est assez impartial, en conclure ce « qu'il faut penser de la réalité de cette âme. » J'avoue qu'il m'est au contraire très-difficile d'en rien conclure. D'abord, en effet, la manière dont se forme un concept ne

prouve rien pour ou contre sa valeur ; à la manière toujours obscure dont le langage procède dans la formation des mots, les idées les plus justes peuvent se produire d'une façon aussi inexacte que les plus fausses ; la question serait de savoir si l'idée, formée n'importe comment, supporte, telle qu'elle est, la critique. En outre, je ne saurais apercevoir aucune inexactitude dans l'histoire de la formation de l'idée d'âme, telle que cette histoire nous est ici présentée, quoique cette esquisse soit trop peu précise pour que tout y soit bien net. A coup sûr tous les concepts de matière, de force, etc., ne se forment pas autrement, et tout principe, dont nous nous servons n'importe où pour expliquer les phénomènes, est absolument de la même manière une création de notre propre activité intellectuelle.

Mais il est bien plus inexact d'assimiler l'idée de l'âme à celle de la force vitale, et cette erreur a une importance particulière ; car on ne peut contester que la lutte légitimement engagée contre l'idée de la force vitale n'ait donné lieu à ce mouvement intellectuel, qui a entraîné, comme suivant la loi d'inertie, un grand nombre de nos contemporains au delà du but qu'ils étaient en droit de se proposer, jusqu'à la négation de l'existence de l'âme. « De « même que la force vitale n'est pas une force particulière, « mais seulement la résultante de toutes les forces des di- « verses parties de l'organisme, de même nous ne sommes « pas autorisés à regarder l'âme comme une substance « dynamique distincte, mais seulement comme la somme « de toutes les forces réparties dans tous les organes con- « courant comme conditions de l'activité intellectuelle. » Dans cette assertion, nous ne trouvons aucun des éléments d'une comparaison. Je ne puis rappeler ici ce que j'ai exposé ailleurs, les raisons pour lesquelles l'hypothèse d'une force vitale est aussi impossible qu'inutile ; mais on se rappellera que la principale objection contre cette hypothèse a toujours été que les phénomènes de la vie purement organique sont tous des changements dans l'état physique de masses matérielles, qui se distinguent des masses inorganiques, non en elles-mêmes, mais par la

forme propre de leurs combinaisons. De là, deux conséquences : d'abord il serait tout à fait illégitime, il serait impossible d'admettre, pour expliquer des phénomènes qui sont purement physiques, une force vitale qui différerait des forces physiques. Elle doit au contraire leur être entièrement semblable, pour pouvoir réagir sur les forces physiques et les modifier chaque fois qu'elles s'appliquent aux éléments du corps, où elles ne peuvent se perdre par leur emploi dans un organisme. En second lieu, il faudrait expliquer la combinaison des séries de phénomènes organiques. A moins d'avoir quelque chose de surnaturel et d'être toute-puissante, la force vitale n'aurait pas d'unité; car avec l'infinie diversité des phénomènes vitaux, elle devrait à chaque instant se transformer d'une manière inexplicable tantôt en cette force physique, tantôt en cette autre, pour pouvoir à chaque moment produire dans la masse corporelle les changements nécessaires. Cette capacité de se transformer est entièrement opposée à l'idée d'une force naturelle simple, et pour cela on ne peut considérer la force vitale comme une, mais seulement comme la résultante de forces particulières innombrables, agissant dans des conditions diverses. Et cette nouvelle manière de considérer les choses n'a trouvé aucune contradiction sérieuse chez ceux qui ont observé impartialement les phénomènes de la vie. Ces phénomènes, en effet, se laissent facilement comprendre dans leur ensemble comme une somme de séries simultanées ou successives, qui se produisent en s'additionnant, il est vrai, mais en restant diversement localisées; jamais, comme la conscience, ils ne forment une unité si complète qu'il nous soit impossible de considérer la vie comme le développement d'un système composé. Enfin, au point de vue de la méthode, l'idée de la force vitale ne rendait aucun service, puisque l'on expliquait tout par cette seule force, sans jamais donner les phénomènes, c'est-à-dire sans indiquer les circonstances particulières qui en la modifiant l'auraient déterminée régulièrement à produire tel ou tel effet.

Il en est tout autrement de l'idée de l'âme. Les phéno-

mènes psychiques ne sont pas identiques ou analogues aux phénomènes physiques, et on ne peut jamais les considérer comme des combinaisons de ces derniers. S'il était nécessaire, quand il s'agissait de la vie, d'assimiler la force vitale aux forces des différentes parties matérielles, parce que tous les phénomènes vitaux se développent dans le même milieu que les phénomènes physiques, il est tout aussi nécessaire ici, pour expliquer le passage du domaine physique à l'autre milieu, celui des faits spirituels, de supposer une substance dissemblable de la matière sur laquelle agissent les excitations extérieures. Sans doute, cette substance, à première vue, aurait pu être encore la matière à laquelle, comme nous l'avons remarqué plus haut, on accordait à la fois des propriétés physiques et des propriétés psychiques; mais l'unité de la conscience ne le permet pas. L'âme ne peut pas être considérée comme une résultante de n'importe quoi, mais seulement comme une unité, parce que les divers modes de son activité propre ne peuvent être répartis à des sujets différents, ni l'ensemble de ses états être considéré comme le développement d'un système composé. Enfin nous ne commettons pas la faute logique des partisans de la force vitale, puisque nous ne considérons pas du tout l'âme comme un être qui agirait sans motif et produirait exclusivement de lui même les phénomènes psychiques; nous exprimons déjà ici, au contraire, et ce sera le sujet de nos recherches, cette idée que tout état intérieur se produit par une excitation et grâce au concours des fonctions corporelles, avec lesquelles la vie de l'âme a des relations parfaitement déterminées.

« Les muscles ont pour fonction de se contracter, les « reins de sécréter l'urine; de la même manière le cer- « veau produit des pensées, des désirs, des sentiments. » Je ne sais si toutes les pensées de l'homme suivent un si poétique chemin, seulement les termes mêmes dont on se sert pourraient nous porter à croire que cette production est bien possible. « De la même manière », dit-on, et quelle est cette manière? La fonction des muscles est de faire prendre aux parties qui les constituent une autre

position, celle des reins, de donner passage à travers une membrane organique à une certaine quantité d'un liquide qui existait déjà et sur la composition chimique duquel ils exercent une influence particulière, grâce peut-être à leur structure intime. Comment venir affirmer maintenant que la pensée, la volonté, le sentiment, se produisent de la même manière ou de n'importe quelle manière analogue! Ou ce sont des mouvements réflexes de la matière, et alors il n'y a ni pensée, ni volonté, ni sentiment; ou le cerveau les sécrète seulement, et alors pensée, volonté et sentiment préexistaient et le cerveau ne les produit pas, et si le cerveau les fait sortir d'un autre principe, comme les reins tirent l'urine du sang, que l'on décide si ce principe qui les contenait d'abord, est lui-même de nature physique ou de nature spirituelle. Dans ce dernier cas, le cerveau ne ferait que déterminer d'une manière quelconque une série de phénomènes qu'il ne peut produire par lui-même, mais dont il reçoit comme données les qualités propres; cette hypothèse, loin d'être impossible, est même très-vraisemblable. Dans le premier cas au contraire, une série physique transformerait par sa seule influence une autre série semblable en une série de phénomènes spirituels, et c'est là un fait qu'il m'est absolument impossible de comprendre, du moins en partant des analogies sans fondements que nous avons vues exprimées par des hommes assez connus.

« Dans d'innombrables écrits, nous objecte-t-on encore, « on s'efforce d'expliquer les rapports de l'âme et du « corps, d'éclaircir de nouveau ce dualisme que l'on a « d'abord arbitrairement créé, et l'on pourrait, on devrait « cependant comprendre que toute tentative de ce genre « doit nécessairement échouer. Nous pouvons bien en « effet décomposer en ses diverses parties un être vivant, « et le détruire par là, mais nous ne pouvons jamais le « rétablir dans sa forme primitive; de même comment « réunir de nouveau l'âme et le corps, quand une fois on « les a artificiellement séparés? » De telles objections, en fait, ne sont pas de nature à nous décourager, car les obs-

cures comparaisons sur lesquelles elles s'appuient les réfutent d'elles-mêmes. Si nous décomposons, sans pouvoir ensuite le reconstituer, un être organisé, eh bien ! la décomposition, du moins, était légitime, et les parties que l'on ne peut plus réunir ont été véritablement dans cet être. Puissions-nous y voir un présage que notre distinction de l'âme et du corps est bien elle aussi la distinction de deux principes réels. Si nous ne devons pas arriver à comprendre le mystère de leur union, du moins celui qui n'admet pas le mystère évident de leur séparation, expliquera moins bien, à coup sûr, les phénomènes de la vie.

## IV

### DE L'IDENTITÉ DU RÉEL ET DE L'IDÉAL.

Nous avons réfuté jusqu'ici les objections de ces doctrines qui, par une admiration superficielle pour les principes mécaniques des sciences de la nature, s'élèvent contre la croyance à l'existence de l'âme considérée comme un être distinct. En face de ces systèmes, et en complète opposition avec eux, d'autres théories cherchent à faire valoir contre nos hypothèses le même faux besoin d'unité, en regardant une identité constante du réel et de l'idéal dans le monde comme le fondement de la double vie qui s'épanouit dans le corps animé. Tandis que le matérialisme absorbait d'une manière incompréhensible le spirituel dans le corporel, ces deux modes de l'être doivent ici être conçus dans un plus juste équilibre, comme ayant l'un et l'autre une égale importance, mais comme confondus dans une unité constante et complète. Cette unité n'est cependant pas celle à laquelle se prêterait le matérialisme, ce n'est pas à chaque atome de la matière qu'on attribue comme inhérente une certaine quantité de vie spirituelle, quantité correspondante à la masse et aux qualités propres de l'atome, de sorte que la vie corporelle d'un organisme résulterait de la composition des actions

matérielles des molécules et sa vie spirituelle de la réaction de leurs activités spirituelles. Le fondement réel de l'une, le fondement idéal de l'autre doivent plutôt former ensemble une unité indivisible et primitive, qui se manifeste, il est vrai, dans l'infinie diversité des éléments particuliers, mais qui n'en procède pas. Ces principes et ces méthodes que le matérialisme emprunte à la mécanique et dont il est fier comme des moyens les plus ingénieux et les plus féconds pour former par une synthèse successive d'éléments simples et de leurs actions primitives, la trame souvent embrouillée de la vie du corps et de la vie de l'âme, sont au contraire pour ces théories un objet de dédain, et leurs partisans opposent à cette manière toute mécanique et toute extérieure de procéder « une plus « haute explication, une explication organique » de toutes choses, et surtout de la vie de l'âme et de ses rapports avec la vie du corps. Les formes significatives des créatures, où le matérialiste mécanique ne voit que la dernière conséquence de la combinaison d'éléments simples, sont regardées au contraire, dans ces théories, comme les pouvoirs préexistants et actifs, qui, avec une puissante unité de plan et d'action, gouvernent et façonnent en un tout le tout de chaque organisme. Leurs partisans, en physiologie, sont favorables à l'idée d'une force vitale particulière et les phénomènes de la vie spirituelle ne sont alors, pour eux, que des manifestations régulières de cette même force, sous un autre aspect.

Pour juger ces doctrines, il nous faut mettre en relief un point, qui, par son vivant intérêt, explique la passion avec laquelle on les défend. Les recherches mécanistes pèchent surtout, en un certain sens, par la nature exotérique de leurs procédés et de leurs résultats : elles ne savent expliquer les agrégats que par des éléments obscurs en eux-mêmes. Elles prennent pour point de départ la forme des parties les plus petites et le mode d'action des forces simples qui leur sont inhérentes, et montrent comment en résultent dans des circonstances déterminées, les formes complexes, les mouvements et les modes d'action

des forces de tout un système d'éléments : elles font voir comment les éléments, une fois supposés, s'unissent de manière à former tel système, comment les mouvements, une fois donnés, se lient entre eux pour composer des résultantes. Mais tous ces faits restent étrangers à l'intérieur des points réels autour desquels ils se produisent ; ils ne leur causent ni bien ni mal et à proprement parler ils ne s'expliquent pas, dans leur ensemble, par la seule nature de l'être dont ils sont en apparence des qualités. Car c'est dans les circonstances antérieures et actuelles que consistent ordinairement la plupart des conditions d'un phénomène ; la nature propre du substratum n'y ajoute souvent qu'une dernière raison qui détermine la *forme* de l'effet résultant. Ainsi ce qui arrive n'existe en vérité que pour un observateur, et non pour les choses mêmes par lesquelles et dans lesquelles cela arrive ; le changement de leurs rapports leur fait bien subir des changements ; mais pas tels qu'il s'y produise, de n'importe quelle manière, une image, ou une intuition, ou une sensation de la totalité des faits. Le cours régulier des astres, au point de vue mécanique, est pour nous seulement un spectacle élevé. Toute planète révèle bien en chaque point et à chaque instant de sa course les influences physiques qui représentent l'action combinée de toutes les autres planètes ; mais cette somme d'attractions en sens divers n'est cependant, pour les planètes elles-mêmes, ni une image, ni une sensation de cette idée qui se traduit pour nous dans l'ensemble des mouvements célestes. D'autre part, tant que leur développement est tracé de point en point suivant des lois générales, les éléments actifs ne semblent pas actifs, à proprement parler ; aucun de leurs changements ne pénètre dans leur intérieur, et de même rien n'en sort : le monde entier se meut extérieurement à eux, autour d'eux, et ils ne sont eux-mêmes que des points de rencontre, sur lesquels de toute manière viennent aboutir des actions convergentes, ou d'où partent d'autres actions divergentes.

C'est ce désir d'une vitalité interne, d'une activité véri-

table dans les éléments actifs qui a d'abord poussé à cette hypothèse d'une force vitale, dont nous avons cherché à démontrer en détail l'impossibilité et l'inutilité dans notre Physiologie de la vie corporelle. Nous ajouterons, sans hésiter, qu'un monde qui serait, en ce sens, mécanique dans toutes ses parties, ne serait pas seulement inintelligible, mais encore impossible : tout ne peut arriver entre les êtres; une partie de ce qui arrive se produit nécessairement en eux et part d'eux. Mais par cette affirmation, nous n'allons pas à l'extrémité où la poussent les théories dont nous nous occupons maintenant; nous ne consentons pas à supposer que jamais la production d'un phénomène final soit due à l'agrégation d'éléments simples et à la combinaison de leurs actions. Il serait facile de prouver au contraire, si nous voulions nous engager dans des études aussi abstraites, que chacune de ces opérations organiques intérieures suppose un domaine d'éléments capables de se réunir et d'être modifiés par des forces extérieures. La vie corporelle, comme nous l'avons montré dans un autre endroit, suppose en fait un tel agrégat d'actions; elle est intelligible par l'activité simultanée d'un système de masses en rapport les unes avec les autres, mais elle n'exige pas une cause unique et directrice de ses fonctions. Pour la synthèse de tous ses phénomènes la vie ne demande pas un autre sujet spirituel que l'âme elle-même, pour laquelle le corps est un ensemble bien organisé de moyens extérieurs. Quant à l'âme, nous sommes d'accord avec ces nouvelles théories en reconnaissant qu'elle doit vraiment posséder cette unité, cette vie intérieure et cette activité; nous nous liguons avec leurs partisans contre les matérialistes, pour affirmer que la production mécanique de la vie de l'âme par les actions et réactions de parties isolées, ne se comprend pas; mais nous nous séparons d'eux, particulièrement en soutenant que l'unité cherchée appartient exclusivement à l'âme, qu'elle ne doit pas être cherchée dans le corps et que l'identité de l'âme avec un corps organique est inadmissible.

Faisant abstraction de la diversité infinie des phéno-

mènes, nous avons tous l'habitude de supposer, bien loin au-delà de la réalité présente, une unité de tous les contraires. Pour la science cependant, ce désir n'a de valeur que si du principe pressenti de l'unité, nous déduisons l'explication de la diversité réelle du monde, ou si nous pouvons du moins concilier cette diversité avec l'hypothèse elle-même du principe. Si nous accordons que dans tout être et dans tout phénomène se manifeste une même puissance ou une même substance, idéale et réelle à la fois, nous devons aussi reconnaître que ces manifestations, cette communauté d'origine, ont encore, dans le cours réel du temps, une véritable indépendance les unes vis-à-vis des autres. Cette force organisatrice de toute la nature, cet absolu, peut bien se manifester dans la création de l'homme comme dans celle de l'animal et de la pierre; mais une fois que ces trois sortes d'êtres sont créés, dans la suite de leurs rapports, cette communauté d'origine n'a plus aucune valeur. Quand l'homme dompte les animaux et se sert en maître des masses inorganiques, il met toujours sa confiance dans la force d'un instrument mécanique qu'il tourne contre ces êtres et par lequel ils ne sont soumis que parce que, en leur qualité d'agrégats d'éléments, ils ne peuvent, suivant les lois mécaniques, opposer une assez grande résistance. Au contraire, que les êtres soient sortis de l'absolu, comme du même rejeton, ce fait n'expliquerait en rien ni la forme particulière, ni la grandeur, ni la direction de leurs réactions mutuelles, quoiqu'il renferme la raison la plus élevée et commune à tous de leur existence, et même des lois selon lesquelles sont possibles en général leurs influences réciproques. Malgré l'identité du principe idéal-réel de tout être, tout ce qui est est divers, et une science qui se propose d'expliquer comment, dans la vie réelle, les choses peuvent agir les unes sur les autres, ne les considère que comme les objets d'un mécanisme.

Appliquons maintenant ces réflexions au cas particulier, qui nous occupe. On affirme, tandis que nous faisons volontiers abstraction ici des principes généraux de toute la

nature, qu'il faut regarder chaque organisme comme un *microcosme*, dans lequel de nouveau une puissance ou une substance idéale-réelle, unique, serait la cause de tous les phénomènes et de la forme définitive aussi bien de la vie physique que de la vie spirituelle. Mais nous savons que l'organisme n'est pas constitué par des éléments spéciaux et immuables dans leurs manières d'être depuis l'origine du monde : les éléments du corps, au contraire, sont recueillis de toutes parts dans le monde extérieur, se combinent successivement et s'additionnent seulement pour former ce que nous appelons le corps organisé et vivant. Nous tirons notre nourriture des champs et des bois; les sources nous apportent des profondeurs de l'écorce terrestre les éléments minéraux qui seront les matériaux de notre charpente, du squelette; le commerce fait venir des contrées les plus éloignées les produits animaux ou végétaux, dont l'organisation très-différente de la nôtre et souvent transformée par l'industrie contribue au développement de notre corps. Evidemment il n'y a dans ces éléments constitutifs de notre organisme ni la moindre prédestination, ni la moindre prédilection pour la formation de cette manifestation une et indivisible de la nature, que nous appelons l'homme; ce ne sont pas des parties, étrangement dispersées dans l'espace, mais secrètement solidaires et qui se recherchent par une sympathie intérieure pour se réunir dans cet homme; ce sont évidemment de simples éléments matériels, utiles, qui dans le cours mécanique des choses, peuvent se réunir en un tout composé, lequel, suivant les circonstances, prend tantôt une forme et tantôt une autre. Que devient maintenant cette idée organisatrice et indivisible de la vie, qui, identique au corps entier, n'en serait que le « côté » idéal? Elle ne peut évidemment pas être identique à *tout le corps* et il faut faire dans un organisme une distinction. La plus grande partie du corps vivant est un assemblage de parties matérielles, soumis aux lois mécaniques, absolument dépourvu au dedans de cette tendance organisatrice, et ne subissant que du dehors l'empire d'un autre noyau matériel, qui le

façonne, du germe autour duquel il s'accroît successivement, et se développe sous sa forme. C'est donc dans le germe seul de la créature organisée, puisqu'il est le point de départ nécessaire de tout développement et qu'il est toujours reproduit dans la vie d'un organisme, que ces doctrines devraient chercher cette force vitale, idéale et réelle à la fois, où tout est centralisé; mais cette force ne saurait être identique à tous les autres éléments corporels; elle ne fait que les gouverner.

Mais, d'une part, le germe ne reste pas dans le cours de la vie ce qu'il était au début; il se perd dans la forme, à mesure que celle-ci se développe et que le corps grandit; d'autre part il se reproduit le même par la génération. On n'a donc que le choix entre ces deux alternatives : ou l'on fait dériver la puissance formatrice qu'il exerce. d'une certaine disposition de ses molécules, disposition qui, en rapport avec les éléments de croissance empruntés au monde extérieur, déterminerait directement et nécessairement telle forme particulière de développement mécanique, ou bien on l'attribue à la durée constante d'un élément unique, indivisible, qui se trouve déjà dans le germe avec les autres éléments dans le rapport d'un maître préféré à des serviteurs dociles. Dans la première hypothèse que nous avons jugée complétement satisfaisante pour l'étude de la vie physique, dans la Physiologie générale, non-seulement cette vie physique, mais encore l'activité de l'âme qui la gouverne, ne serait qu'une résultante mécanique de la réaction de beaucoup de forces simples : or, cette conclusion serait entièrement opposée aux vues de ceux qui soutiennent les théories dont il s'agit. Logiquement, ils ne pourraient admettre que l'autre hypothèse, et ils seraient enfin obligés, par égard pour les données de l'expérience, de concentrer dans un élément unique et indivisible, la puissance à la fois réelle et idéale dont tout l'organisme devrait être pénétré. Cet élément se trouverait ainsi, vis-à-vis de toutes les autres parties de l'être vivant, dans une opposition complète : il aurait en lui seul la raison de la forme qui serait revêtue par l'être dans la suite,

avec le développement de la vie, tandis que les autres éléments ne vaudraient que comme matériaux utilisables, qui, dans le cours mécanique des choses, devraient nécessairement s'adapter à cette forme. Ils ne vaudraient, avons-nous dit, que comme matériaux ; car ces conclusions ne rendent certainement pas impossible cette hypothèse que chacun des éléments ainsi utilisés est aussi en lui-même une unité où se confondent le réel et l'idéal ; mais leur nature intime n'exerce absolument aucune action dans ce rôle tout extérieur d'éléments pris comme matériaux, et les états intérieurs de millions de molécules ne concourent pas à déterminer la manière d'être intérieure d'une essence une et indivisible.

La théorie, que nous discutons, réduite à ce qu'elle offre de possible, n'exige plus un pouvoir idéal-réel qui gouverne dans son ensemble une organisation à la fois corporelle et spirituelle ; mais elle ne renferme que cette autre affirmation, déjà signalée plus haut, de l'identité de l'idéal et du réel dans chacun des éléments indivisibles qui composent le monde. Chacun de ces éléments, à côté de ces propriétés par lesquelles il appartient à la matière, a, en même temps, une vie intérieure de nature spirituelle, qui est avec ces propriétés dans un rapport quelconque dont nous ne nous proposons pas de nous occuper. Le développement de cette aptitude à vivre de la vie spirituelle dépend de l'influence de conditions favorables qui se présentent à nous sous la forme d'une organisation corporelle. Tous les éléments d'un corps organisé ont, chacun d'après sa position, un degré déterminé de cette vie spirituelle ; mais un seul élément, situé au point le plus favorable de tout l'organisme, ressent avec assez d'exactitude les impressions du dehors, et réagit avec assez de facilité sur toutes les parties sensibles du corps, pour jouer le rôle d'élément souverain dans ce tout. Chaque fois que se produit une organisation corporelle et que par suite un élément déterminé est en possession de cette situation préférée à la faveur des circonstances, une vie spirituelle, telle que la comporte l'espèce à laquelle il appartient, peut se développer dans

cet organisme. Il n'y a qu'un mot à ajouter : la nature spirituelle de chaque élément ne sera pas considérée comme une simple addition à sa nature matérielle, mais comme une force qui sert peut-être à l'établissement des rapports extérieurs de cet élément avec les autres. Nous reviendrons plus tard à cette manière de voir.

Je ne laisserai pas ce sujet sans signaler une autre conséquence très-ordinaire de l'hypothèse de cette identité entre l'organisation et la vie spirituelle. J'ai déjà fait remarquer plus haut combien d'obscurités proviennent de l'habitude que l'on a de faire dériver de certains phénomènes, de certaines qualités, d'autres phénomènes et d'autres qualités, sans déterminer nettement la forme, l'idée que l'on se fait, de la substance ou du sujet, auquel doivent pourtant toujours se rapporter les phénomènes et les qualités. Cette obscurité se trouve déjà dans le principe de ces doctrines de l'identité. On affirme que l'idéal et le réel sont inséparables ; cette assertion ne peut avoir que deux sens : ou bien on conçoit deux êtres ou deux substances, qui, bien qu'on puisse logiquement les concevoir en soi, sont en fait cependant toujours unies par un lien effectif ; ou bien de simples déterminations attributives, qui ne peuvent exister en soi, en dehors chacune d'un sujet dont elles caractérisent la nature, et qui dans leur union actuelle, supposent nécessairement un sujet auquel elles sont liées. Cette observation est d'autant plus opportune que dans la langue ordinaire de cette école, le terme *réel* ne désigne point la substance ou ce qui est véritablement, par opposition à l'attribut ou à ce qui est conçu d'une façon abstraite, mais ce caractère d'un être auquel il doit de se présenter, par opposition au spirituel, sous une forme matérielle, étendue, mesurable, et de pouvoir exercer une action physique dans un groupe déterminé d'objets naturels. Si « réalité » était pour ces philosophes synonyme d'existence, ils pourraient affirmer avec une parfaite exactitude que tout ce qui existe est idéal ; mais cette interprétation n'est pas celle de la théorie de l'identité. Ils entendent au contraire par réalité cet attribut d'où découle la complexité

de toutes les qualités physiques d'un phénomène, par idéalité cet autre attribut auquel il faut rapporter les modifications multiples de toute vie spirituelle. Mais les attributs supposent des substances auxquelles ils se rapportent. Or la première interprétation, donnée plus haut, à savoir que l'idéal et le réel, toujours unis l'un à l'autre, mais n'étant cependant pas identiques, seraient l'âme et le corps. est en horreur dans cette école ; ce sont, pour elle, deux termes qui désignent des attributs, mais elle ne fait pas mention du troisième terme, de l'être substantiel, auquel ces attributs appartiennent. Demandons-nous une définition du corps ? c'est le côté réel ; de l'âme ? c'est le côté idéal, nous répond-elle; mais le côté, l'aspect de quoi ? de ce sujet resté indéterminé, ou, si l'on insiste, de l'organisme. Mais cette dernière réponse n'apprend rien, car l'organisme lui-même ne peut être défini par d'autres concepts et sans faire ce cercle vicieux de dire qu'il est à son tour l'unité d'un réel et d'un idéal.

C'est pour avoir oublié de déterminer ce qui sert de sujet à ses énoncés, que cette école a rencontré une foule de difficultés particulières et n'a pas su éviter des obscurités qu'il suffit de rappeler ici comme les plus tristes entraves imposées à l'intelligence de beaucoup d'écrivains. L'organisme est à la fois d'une part, matière, de l'autre, esprit; il se « manifeste » tantôt par une série de phénomènes chimiques, tantôt par des phénomènes de conscience ; les expressions favorites de ces auteurs et à la fois vides de sens, d'intérieur et d'extérieur, de forme et de fond, d'intensif et d'extensif, jouent dans ces théories un rôle incompréhensible ; partout « se confond » ce que nous devrions nécessairement séparer pour la clarté ; dans les étranges expressions par lesquelles ils désignent la vie, est contenu et se révèle on ne sait quoi, si ce n'est cette *psyché,* dont le nom grec employé à dessein convient mieux à cet obscur principe que notre expression allemande *Seele*, trop précise et trop noble pour cet usage. Mais tout en proclamant un rapport constant entre les deux aspects d'un être inconnu lui-même, ces psychologues,

nous l'avons vu, n'arrivent jamais à des solutions nettes et satisfaisantes sur les questions de savoir comment telle ou telle série de faits spirituels peut être produite par le concours de certaines facultés psychiques d'une part et des fonctions corporelles, des impressions extérieures, de l'autre, ou comment elle sera déterminée dans sa forme, sa grandeur et sa durée. Laissons ces théories, jusqu'à ce que, par la suite de nos propres raisonnements, nous soyons ramenés plus tard à examiner les raisons sur lesquelles elles s'appuient.

## V

### THÉORIES SPIRITUALISTES.

Nous avons commencé les considérations précédentes par une courte énumération des raisons pour lesquelles, dans son vivant développement, le langage a consacré dans le concept de l'âme l'idée d'un principe propre et substantiel de la vie spirituelle. En face de ce préjugé naturel à l'esprit humain, se dresse un doute qui revêt des formes diverses, mais qui est toujours le fruit d'un désir d'unité excessif, contraire à ce partage du monde ou de tout organisme particulier entre deux domaines distincts, le corporel et le spirituel. Ces théories, contraires à notre hypothèse, sont de deux sortes. Les unes ont leur point de départ dans une croyance absolue à la réalité exclusive de la matière, objet d'intuition sensible, et cherchent à établir l'unité en ne considérant tout phénomène spirituel que comme secondaire et résultant des réactions physiques entre les éléments. Les autres sont mieux disposées pour la vie de l'âme et voient la même unité dans l'union de l'idéal et du réel en un même être, dont ils représentent deux attributs différents mais également primitifs. On peut concevoir un troisième système, qui ne laisse pas subsister cet équilibre, qui transporte le centre de gravité dans le domaine spirituel, et ne considère que comme secondaire

et dépendante la matière, dont les deux autres écoles laissaient intacte la primitive réalité. Cette doctrine *spiritualiste* a presque toujours été adoptée par les philosophes dans leurs différents systèmes contre les conclusions ordinaires des sciences physiques et naturelles, et nous devons entrer ici dans quelques considérations sur cette doctrine qui seule nous paraît conforme à la vérité. Jusqu'ici nous avons accordé à la matière une existence propre ; nous nous sommes contentés de lui opposer l'existence de l'âme, comme une réalité également indépendante, mais de nature différente, et qui, dans son développement, n'est soumise aux mêmes lois que pour les lois les plus générales. Quoique, pour les recherches particulières de la psychologie, nous devions nous en tenir à cette théorie comme seule claire et pratique, nous allons ici, pour un moment, descendre au fond des choses, de manière à faire connaître comment les notions pratiques d'un mécanisme physico-psychique, que nous aurons à développer dans un prochain chapitre, peuvent être justifiées comme l'expression abrégée de ce qui se passe réellement.

Nous sommes si habitués, dans le cours de la vie, aux intuitions sensibles, que ce qu'il y a de plus obscur, ce qui est simplement passif et inerte, nous apparaît comme ce qu'il y a de plus clair; les théories mêmes, qui partent de la réflexion et du raisonnement le plus méthodique, redoutent comme un acheminement à des rêveries antiscientifiques, le premier pas qui leur ferait perdre de vue l'idée de la *matière*, et les amènerait à parler de vérités supra-sensibles. Dans les doctrines mêmes, qui opposent le plus formellement l'idée de l'âme à toute idée sensible, on cherche cependant le plus souvent, dans la suite des explications, à rapprocher cet être, qui ne tombe pas sous les sens, de la matière comme de la source de toute clarté, pour le rendre intelligible en le matérialisant adroitement. Cette croyance exclusive à ce qui est connu par les sens, cette foi à la réalité des objets sensibles seulement, dont nous trouvons le témoignage partout dans le domaine scientifique, a produit, de notre temps, des er-

reurs si nombreuses, si invétérées et sorties de sources si diverses, que la brièveté, avec laquelle il nous est permis de remonter ici aux principes, ne nous permettra pas de les réfuter et d'en arrêter le cours. Aussi bien n'est-ce point ici notre tâche de développer les raisons théoriques pour lesquelles la philosophie, presque unanime sur ce point, ne peut admettre la réalité absolue et primitive d'une matière étendue et divisible. Ces considérations appartiennent plutôt à la métaphysique, et nous ne pouvons ici examiner que quelques points; la suite prouvera que cet examen nous suffit.

Lorsque, plus haut, nous disions que la matière est la plus obscure des choses à connaître, en faisant par là supposer que l'esprit est la plus claire pour nous, nous ne faisions pas allusion aux contradictions trop oubliées, que renferme l'idée de matière. Même en ne tenant pas compte de ces contradictions, il est très-facile de remarquer combien la matière, à proprement parler, est malaisée à comprendre. En effet nous avons deux manières de connaître scientifiquement les choses : nous connaissons tantôt la nature, l'essence de l'objet que nous étudions, tantôt seulement les relations qu'il peut avoir extérieurement avec d'autres objets. Dans la première manière de connaître, il ne peut être question d'une *cognitio rei* que lorsque notre intelligence se représente un objet, non pas simplement dans sa manière d'être extérieure, mais dans une intuition si immédiate que nous puissions, par notre sensibilité aussi bien que par nos idées, en pénétrer la nature propre, nous transporter en lui, et savoir par suite quelles doivent être, d'après son essence intime, d'après son essence spécifique, les dispositions d'un tel être. Au contraire, l'autre manière scientifique de connaître, extérieure, qui ne pénètre pas l'essence des choses, *cognitio circa rem*, consiste surtout dans une connaissance claire et précise des conditions sous lesquelles l'objet se manifeste à nous, et sous lesquelles, par suite de ses rapports variables avec d'autres objets, il se transforme d'une façon régulière. Ces deux manières de connaître ne se présentent pas partout

ensemble; elles se partagent les deux objets dont nous nous occupons ici, la matière et l'esprit.

Les sciences naturelles ont accumulé sur les phénomènes qu'offre la matière un nombre extraordinaire d'observations tout extérieures, et nous connaissons avec la plus grande précision une foule de relations, dont les changements amènent les changements des qualités visibles de la matière, de ses états, de son mode d'action. C'est pourquoi l'idée de matière est devenue si familière; on l'emploie tous les jours, et dans le cercle ordinaire des recherches scientifiques elle conduit à des résultats assez exacts pour qu'il n'y ait pas lieu de s'étonner de la confiance irréfléchie avec laquelle tout le monde s'en sert partout. Mais de même que, dans la vie de tous les jours, personne ne met en doute la valeur et l'utilité de l'argent qui sert aux transactions, et que cependant une observation plus attentive fait découvrir beaucoup d'idées fausses sur le principe et le siége de cette valeur, de même l'idée de matière devient plus obscure pour nous, si, faisant abstraction de sa valeur conventionnelle dans la physique mécanique, nous nous demandons ce qu'elle peut bien être en elle-même. Nous nous apercevons bientôt que l'idée d'un être inerte, passif, dont les caractères sont l'impénétrabilité et l'étendue, doué, dans son inertie, de forces soumises à des lois constantes, est, pour notre intelligence, une idée tout à fait incompréhensible : nous ne pouvons concevoir en quoi consiste l'être d'un élément ainsi défini, ni comment l'existence peut bien lui appartenir sous cette forme. Notre intelligence ne se fait absolument aucune idée de cet être mort, immobile, qui au premier abord nous semblait si facile à concevoir, car il s'offre à nous, au-dehors, comme un point de liaison très-commode pour les différents rapports qui sont l'objet de la science; nous n'avons une intuition positive et immédiate que de ce qui est vivant et actif; c'est cela seul que nous comprenons, avec cela seulement nous pouvons sympathiser parce que nous en pénétrons l'essence : la matière est toujours pour nous une figure étrangère. Quoiqu'elle soit très-bien et très-rigoureusement

définie par la détermination de la forme, de la situation, du mouvement et des autres modes d'action qui s'y rattachent, la matière reste toujours pour nous, dans toutes nos intuitions, une substance *obscure*, qui se meut dans un brillant réseau de relations, soumises elles-mêmes à des lois que nous connaissons en grande partie et qui nous permettent souvent de prédire les phénomènes, les formes qu'elle prendra, sans que nous puissions cependant dissiper les ténèbres qui la dérobent en elle-même à nos regards. La physique est le plus grandiose développement de cette science *circa rem*, qui nous permet seulement de connaître les caractères extérieurs, non l'essence de l'objet.

De l'esprit, nous avons à dire tout le contraire. Nous avons déjà montré plus haut comment nous pouvions nous attribuer, presque avec autant de raison, ou la plus profonde connaissance de l'âme, ou, au point de vue scientifique, la plus complète ignorance. Quel est le sens propre et la valeur de la vie spirituelle, ce que signifient ces faits de sentir et de vouloir, d'aimer et de haïr, d'être passionné ou satisfait, nous en avons l'intuition la plus immédiate et la plus complète, et jamais la science, dans tout ce qui constitue le domaine essentiel de la vie spirituelle, ne pourra nous faire découvrir quelque chose qui ait échappé jusqu'alors á cette conscience immédiate. Aucun de ces phénomènes n'est énigmatique dans ce qu'il est ; s'il est obscur, c'est seulement parce que, en réalité, nous désirons connaître autre chose que nous appelons improprement l'essence, et que nous ferions mieux d'appeler les *rapports formels* des choses. Nous trouvons en effet, malgré toutes ces claires intuitions immédiates, une grande obscurité dans la vie spirituelle, et précisément pour les raisons qui ont jeté tant de clarté sur les rapports des objets matériels. Par sa situation dans l'espace, par sa permanence dans le temps, par la précision de sa forme, la matière nous apparaît comme une substance bien localisée, bien délimitée, qui offre d'elle-même de tout côté des points favorables à l'établissement de rapports multiples. L'âme, qui n'est pas à la vérité en dehors de l'es-

pace, mais qui est placée en un point inconnu au dedans de l'organisme visible, peut-être immuable en elle-même, mais phénomène passager pour notre expérience, bien connue de nous dans ses qualités spécifiques, mais échappant à toute notion précise de forme, a tout l'air d'une étrangère dans un monde de phénomènes qui se passent dans l'espace et dans le temps, et qui doivent cependant l'enlacer de toutes parts. Pour expliquer au moyen d'impulsions simples les formes multiples du mouvement des corps, nous avons assez de principes, qui non-seulement fournissent une image approchée du résultat de ce mouvement, mais encore permettent de déterminer avec une exactitude suffisante sa grandeur et sa direction. Dans la vie spirituelle au contraire, il nous manque une perception claire de la manière dont se combinent les changements élémentaires et simples, pour produire cette diversité si complexe de phénomènes que nous remarquons dans une âme parvenue à son entier développement. Enfin les principes, dont on se sert dans la science, nous permettent de tenir compte, pour l'explication du développement d'un être organisé et des phénomènes qui s'y sont succédé, de l'influence de nouvelles excitations produites sur le résultat auquel ont donné lieu les phénomènes antérieurs pour l'âme. Nous concevons bien que chaque moment de son développement est, en elle aussi, la conséquence nécessaire d'un autre, sans pouvoir cependant montrer même approximativement, comme on le fait dans l'analyse des phénomènes physiologiques, la cause de l'effet produit. Aussi voyons-nous, dans la nature, la matière, cette substance en elle-même impénétrable à nos moyens de connaître, se mouvoir dans des routes bien tracées, où nous pouvons toujours rigoureusement appliquer une mesure exacte ; tandis que l'âme nous apparaît comme une lumière, dont l'éclat et les divers reflets sont compréhensibles pour nous dans ce qu'ils signifient, tandis que nous ne pouvons, à cause de son manque de forme, faire entrer nos idées sur l'âme dans le moule ordinaire des concepts et des intuitions. Pourquoi n'ajou-

terais-je pas ici ce que nos adversaires s'empresseront d'exprimer comme une conséquence de ces remarques, à savoir que l'âme nous apparaît comme un feu follet très-brillant, mais dont il est impossible de connaître la source et les contours? Mais la difficulté que nous avons à expliquer un feu follet ne l'empêche pas d'exister; aussi cette objection ne doit-elle en rien diminuer notre foi à la réalité de l'âme; nous éprouvons seulement le besoin d'éclaircir la notion que nous en avons déjà. De cette comparaison entre les sciences physiques et naturelles et la psychologie, il faut conclure simplement que les premières ont, dans l'idée de matière, un principe purement fictif, entièrement faux en soi, mais qu'elles savent rendre très-utile pour un grand nombre de recherches, en groupant habilement autour de cette idée d'autres idées secondaires; au contraire, les spéculations ordinaires sur la vie spirituelle possèdent dans l'idée de l'âme un principe vrai en soi, mais auquel il est difficile de donner une formule maniable et de marquer les points de relation au dehors, dont on aurait besoin pour faire servir ce principe à l'explication des phénomènes particuliers. Remettons à plus tard l'étude des moyens à employer pour combler cette lacune, et passons à un second point de ces considérations générales.

Pour fortifier nos théories sur la nature des choses, il est très-utile de sortir quelquefois du cercle d'idées dans lequel nous sommes enfermés par l'étude suivie, persévérante d'un certain ordre de phénomènes. En portant nos regards sur l'ensemble du monde, et en réunissant toutes ces hypothèses sur l'enchaînement qu'on y remarque, nous verrons que dans chaque recherche déterminée, quelques-unes seulement de ces hypothèses sont de préférence prises pour principes. Demandons-nous si, sortis de ce cercle, nous pouvons croire, si nous pouvons encore pleinement ajouter foi à la réalité de ce qu'une tendance particulière de notre intelligence a admis pour l'explication d'un certain ordre de phénomènes. Cet examen de notre activité scientifique ne

nous fait pas toujours douter de ses résultats, mais souvent des principes que nous avions adoptés, et nous conservons alors ces résultats, tout en reconnaissant que les principes ne sont peut-être pas exacts en soi, et qu'ils ne servent qu'à remplacer provisoirement l'expression d'une autre manière de voir, cette fois exacte. Si nous dirigeons sur l'idée de matière ce regard scrutateur, quelle que soit toujours l'utilité de cette idée pour le développement des sciences de la nature, nous devrons avouer que nous n'avons pas une confiance immédiate dans sa vérité et sa valeur objectives. Que la réalité en grande partie, ne soit qu'une substance étendue, inerte, dépourvue de tout point de vue intérieur, incapable de connaître ou de sentir ses états, objet pour tous les autres êtres d'une intuition toujours imparfaite, c'est là une hypothèse qui est en contradiction avec le besoin moral qu'éprouve tout homme de supposer de la raison dans l'enchaînement des phénomènes et le plus grand bien comme sa cause finale. Cette seconde considération se joint à celle qui a précédé, pour nous faire voir dans l'esprit l'être primitif, dans la matière une manière d'être secondaire qui ne peut naturellement avoir ses racines que dans l'esprit lui-même.

Maintenant, pour arriver à une solution provisoire de cette question : comment peut-on faire dériver le monde extérieur du monde spirituel, autant que cette solution est ici à notre portée, nous devons enlever au faux enthousiasme pour l'exactitude des idées scientifiques son dernier appui, en rappelant que l'idée de matière elle-même n'est pas un principe certain, indiscutable, mais bien le fruit d'une hypothèse arbitraire. L'expérience ne nous fait connaître que les phénomènes multiples de corps différents, dans lesquels, malgré la grande diversité de leurs qualités, on peut cependant constater un certain nombre de propriétés analogues et une manière d'être semblable dans des conditions semblables. Ces propriétés communes aux différents corps peuvent être réunies sous le nom de *matérialité*, qui désignera une *forme déterminée de leur manière d'être*, et la science aura à résoudre la question

de savoir quel *principe, non donné* par l'expérience, *de n'importe quelle espèce*, on doit imaginer pour expliquer cette *forme* de la matérialité, seule fournie par l'expérience. Que ce principe soit maintenant un être déterminé, une *matière* quelconque, qui sera également présente dans tous les corps, bien qu'elle s'y manifeste de manières diverses, cette hypothèse, parfaitement conforme à la façon ordinaire de penser, est bien loin d'être logiquement justifiée. Les matérialistes nous objectaient plus haut que le caractère particulier des phénomènes spirituels ne permettait pas de conclure immédiatement à l'existence nécessaire d'une autre sorte de *substances*, les âmes, mais révélait seulement d'autres conditions particulières qui pouvaient, malgré leur diversité, se rencontrer dans cette même substance matérielle à laquelle on rapporte tous les autres phénomènes de la nature. En retournant cette objection logique, nous répondons que la matérialité ne prouve pas nécessairement qu'il y ait une autre sorte de substance, qui serait ici la matière ; elle prouverait seulement qu'il y a des *qualités* particulières, des *conditions*, qui peuvent bien appartenir à un être immatériel et se réaliser en lui. *Matière* et *âme* paraissent donc au premier abord données l'une et l'autre dans les conclusions d'un raisonnement également faux de part et d'autre ; mais il y a d'autres raisons pour faire admettre l'idée d'âme, pour rendre au contraire celle de matière superflue et impossible.

Nous avons vu comment la raison, débarrassée de tout préjugé, s'élève contre la croyance à l'existence d'une matière donnée comme être primitif ; au point de vue logique, on ne peut pas considérer l'hypothèse de la matière comme une solution, mais plutôt comme une répétition tautologique de l'énoncé du problème. C'est pour expliquer les phénomènes de la matérialité que l'on a fait cette hypothèse ; mais l'idée de matière n'est pas l'idée d'un être quelconque, que l'on conçoive en soi, qui s'impose à la croyance, et auquel se rapportent, comme de lointaines *conséquences* à leur principe, les propriétés que nous

voulons expliquer ; toute sa nature au contraire est d'être précisément telle que ces propriétés l'ont faite. Nous avons vu plus haut qu'il est en outre impossible d'expliquer avec cette idée de matière la vie spirituelle ; les rapports extérieurs que les corps ont entre eux, et pour l'explication desquels cette idée a été formée, ne contiennent rien d'où puisse sortir, sans un remaniement complet de ce concept auquel il faudrait ajouter des notions entièrement nouvelles, quoi que ce soit d'analogue à l'être spirituel. Au contraire toutes les propriétés de la matière, en tant qu'elles ne sont que des formes de la manière d'être *extérieure* de divers sujets les uns par rapport aux autres, peuvent très-bien se déduire des relations d'*êtres en général*, alors même que ces êtres ne montrent pas la moindre ressemblance avec l'image qu'on se fera ensuite d'une substance matérielle et de son activité. L'attraction et la répulsion sont deux modes d'action qui peuvent résulter des états intérieurs, de l'affinité ou de l'opposition de deux êtres quelconques et qui ne sont pas plus difficiles à comprendre de la nature des substances spirituelles, que de la nature hypothétique et inintelligible d'une matière. L'étendue, l'impénétrabilité, les caractères manifestes de la matière, ne sont que des réactions de forces répulsives, dont tout être, qui peut occuper un point de l'espace, est le sujet, sans qu'il soit nécessaire qu'il possède déjà en soi de l'étendue dans l'espace. Enfin les propriétés qualitatives des choses sensibles, la science elle-même les a déjà reconnues pour des phénomènes subjectifs de notre esprit, et par suite il ne reste rien des caractères essentiels de la matière qui ne puisse apparaître comme une conséquence nécessaire de rapports donnés entre des substances immatérielles.

Quoique, en principe, la possibilité et la nécessité de cette théorie spiritualiste de la nature soient faciles à prouver, il n'est pas en réalité aussi aisé de la mener à bonne fin à travers la diversité des phénomènes. Quel que soit l'accord des différents systèmes de philosophie, qui considèrent la matière comme une forme phénoménale

d'une réalité en soi suprasensible, les dernières tentatives cependant pour déterminer les conditions sous lesquelles ces phénomènes se présentent à nous, sont encore assez peu semblables. On a encore moins bien réussi jusqu'ici à ramener les lois positives de la nature, que l'expérience nous a révélées, à des conséquences nécessaires d'états intérieurs, d'états spirituels des êtres. Il nous faut sans doute, si nous voulons présenter à notre manière un idéal de la science, considérer la psychologie comme la science des principes essentiels de tout être et de toute action, la physique au contraire comme celle des formes particulières seulement, auxquelles donne lieu, en se développant, dans le domaine des rapports de temps et d'espace, la vie spirituelle. Mais si nous voulons réellement contribuer au progrès de la science, nous devons nous contenter, comme l'exigent trop souvent les lacunes de la connaissance humaine, d'une part de posséder ce principe, d'autre part de soumettre la grande diversité des phénomènes empiriques d'abord aux lois les plus rapprochées que peut donner l'abstraction, pour préparer peu à peu le moment où l'on pourra déduire ces phénomènes du vrai principe, du principe le plus élevé de leur existence. Si nous essayons maintenant de résumer nos considérations précédentes, voici les résultats auxquels nous sommes parvenus.

Nous avons trouvé que l'idée de matière, dont on voudrait partir pour les recherches sur la vie de l'âme, comme de la plus claire et de la plus sûre, est tout au contraire le produit le plus obscur et le plus incertain de la réflexion humaine, et que, sans une transformation complète, le concept de matière ne contient aucune notion qui puisse servir de principe pour expliquer la vie spirituelle. Nous avons ensuite remarqué qu'il n'y avait aucun avantage pour les explications particulières, à réunir dans une même substance, comme deux sources primitives de tout phénomène, un attribut idéal et un attribut réel, et que ce procédé, si nous nous plaçons au point de vue de l'ensemble, ne peut donner une théorie satisfaisante ; cette dualité en effet d'attributs si dissemblables, et entièrement indépen-

dants l'un de l'autre, dans ce qui doit être le dernier principe des choses, porterait l'atteinte la plus sensible à notre passion d'unité. Nous avons rencontré dans l'idée d'âme, au contraire, un principe dont la signification essentielle, malgré l'obscurité de son expression formelle, est pour nous très-compréhensible et très-certaine, et dont les rapports avec des êtres de même nature semblent expliquer non-seulement toute la vie spirituelle, mais aussi toutes ces formes physiques de l'être et de l'agir, que nous embrassons sous le nom de matérialité. Nous ne sommes donc pas obligés d'abandonner la croyance à une similitude de l'être dans tout ce qui est, croyance soutenue par ces deux systèmes que nous avons condamnés, et nous pouvons donner satisfaction à notre désir d'unité. Mais nous devons le faire de manière à laisser intact le fond de notre polémique contre ces doctrines. Contre le matérialisme, nous affirmerons que les propriétés et les réactions des choses que nous appelons matérielles, ne peuvent jamais expliquer directement le spirituel et que par suite la psychologie ne saurait se transformer en une science naturelle. Contre la théorie de l'identité de l'âme et du corps, nous rappellerons que, malgré l'analogie possible de leurs qualités essentielles, ce sont là cependant des éléments distincts, qui peuvent tout au plus être *semblables* au fond, mais ne sont point *identiques*. Enfin nous avons vu que tout phénomène psychique, qui peut s'être par hasard rencontré isolément dans les parties constitutives du corps, est sans valeur pour l'explication de *notre* vie spirituelle, que, par suite, le corps ne compte pour nous qu'en sa qualité de système de parties matérielles; reste alors, pour tout développement pratique de la science, après comme avant, cette rigoureuse distinction de l'âme et du corps dont nous sommes partis, et qui rend nécessaire, pour expliquer les réactions de l'un et de l'autre, l'exposition d'un mécanisme physico-psychique.

## CHAPITRE II

### DU MÉCANISME PHYSICO-PSYCHIQUE.

---

#### I

#### DE L'UNION DE L'AME ET DU CORPS.

Les attaques dirigées contre l'hypothèse d'un être spirituel distinct n'ont pas été seulement la conséquence des assertions logiques, dont nous croyons avoir assez montré le peu de valeur, elles ont encore pour principe une série de réflexions métaphysiques, provoquées par la difficulté d'employer avec profit cette idée de l'âme à l'explication des phénomènes. Que ce soit là le côté le moins clair de notre théorie, nous l'avons déjà accordé, et comme, avant de s'engager dans une recherche, il est nécessaire de distinguer les questions que la science peut vraiment se proposer et qu'elle peut résoudre, de celles qu'elle doit écarter et qui sont insolubles, il nous faut encore une fois revenir sur la distinction, que nous avons déjà faite, des deux manières de connaître, qui, cherchant toutes les deux à connaître l'essence des choses, désignent par ce nom commun deux objets d'étude tout à fait différents. L'une s'efforce de pénétrer l'*idée* qui pour elle est l'essence même de son objet; l'autre se propose simplement de déterminer les relations que cet objet soutient, ses rapports

avec d'autres éléments. Il y a entre ces deux procédés la même différence qu'entre une comparaison poétique et l'expression scientifique d'un fait. Dans le cours ordinaire de la vie, en respirant le parfum d'une fleur, en savourant un fruit, nous croyons pénétrer, en grande partie du moins, l'essence intime de ces productions naturelles, et nous ne nous inquiétons ni de la forme, ni de la structure physiologique des molécules, sur l'activité desquelles cependant repose la possibilité de ces qualités, sans nous demander non plus si cette saveur, cette odeur appartiennent vraiment, objectivement, aux substances dont il s'agit, ou si elles ne nous paraissent pas seulement leur appartenir, tandis qu'elles ne seraient que des phénomènes subjectifs de notre sensibilité. Cette force créatrice, directrice et conservatrice de l'univers, qui soutient et pénètre tous les phénomènes, la poésie, aussi bien que la foi religieuse, croit pouvoir la saisir en soi, dans toute sa profondeur, dans toute sa sainteté; la poésie et la religion n'attendent de la science aucun éclaircissement sur ce qu'elles conçoivent par une intuition intellectuelle dans toute sa plénitude; mais l'une et l'autre se trouvent embarrassées de mille difficultés, si elles cherchent à déterminer la forme qui correspond à cette conception, si elles se demandent si la Divinité doit être considérée comme une substance, une personne, une unité, si ce n'est pas plutôt le principe immanent de toutes choses, s'il est susceptible de changements intérieurs ou immuable. L'embarras redouble si l'on veut déterminer quels sont les rapports entre le principe de l'univers et ces phénomènes particuliers, innombrables et si divers qui ne cessent de se produire dans le monde. De même aussi, ce que nous cherchons dans le concept de l'âme est pour nous parfaitement clair, à ne considérer que l'idée en elle-même, et nous ne croyons pas que jamais sous ce rapport une psychologie puisse nous rendre plus savants; mais si nous entreprenons au contraire de substituer à cette intuition par laquelle nous croyons à l'existence de l'âme, une idée formelle qui nous permette d'expliquer le mécanisme des rapports de l'âme

avec tous les autres êtres de l'univers, nous rencontrons les difficultés auxquelles nous faisions allusion tout à l'heure, et nous sommes obligés d'avouer que c'est là un travail nouveau, auquel on ne peut suppléer ni par la profondeur, ni par la vivacité de cette intuition.

Et ce travail est absolument indispensable dès que notre science doit accomplir sa tâche la plus importante, c'est-à-dire expliquer la production de chaque phénomène spirituel, par toutes ses conditions particulières. Trop longtemps, surtout en Allemagne, on a négligé la différence, cependant si profonde, qui existe entre une interprétation idéale de la valeur des choses, et la recherche causale des conditions où elles se produisent. Le premier procédé est le plus conforme aux sentiments naturels de l'homme; c'est toujours ainsi que l'intelligence a d'abord essayé de pénétrer au centre véritable et vivant de chaque réalité particulière, en l'expliquant d'une manière rationnelle, mystérieuse et poétique, et toujours on s'est efforcé de réunir en systèmes toutes ces idées, en cherchant à déduire ce qui d'abord n'avait été fourni que par l'expérience, de l'évolution d'une essence suprême, absolue, impénétrable. C'est ainsi que chez nous ont toujours été bien accueillies ces cosmogonies diverses, qui nous représentent l'univers comme une série graduée d'éléments, dont chacun a sa place à côté des autres en vertu de sa valeur propre, en vertu de l'importance de l'idée dont il est la manifestation, une série, dont chaque terme est nécessaire à l'ensemble qui autrement offrirait des lacunes. Aussi ne manquons-nous pas d'idées ingénieuses et profondes sur la place importante que la vie spirituelle en général tient dans le monde; nous avons aussi assez d'observations qui ne sont pas sans valeur, sur l'ordre naturel suivant lequel, dans l'esprit lui-même, sont classées ses diverses facultés, sur leur hiérarchie d'après leur importance. Quand même nous ne devrions plus avoir l'occasion de revenir sur ces idées, nous ne pourrions cependant pas en parler plus longuement ici, parce qu'il est facile de voir combien elles satisfont peu aux plus pressantes exigences de la psycholo-

gie scientifique. Ce ne sont là que des indications sur la valeur idéale des phénomènes qui se produisent dans certaines formes générales de l'être et de l'agir. Mais ces formes générales ne constituent pas la réalité; nous ne voyons pas non plus que le monde nous offre, d'une manière constante, le spectacle de ces successions régulières; le monde au contraire, ce sont ces millions d'êtres individuels, dans lesquels seulement toutes ces formes prennent de la réalité, de l'être, comme manifestations de la vie intime de ces êtres; et, dans ces millions d'êtres, les phénomènes spirituels ne se produisent pas dans une succession systématique qui réponde à cette série graduée dont parlent ces théories idéales, mais ils se présentent de la manière la plus variée, la plus discordante, dans des manifestations particulières, et seulement suivant que le besoin ou la position momentanée de ces êtres, dans le cours général du monde, rendent chaque manifestation utile ou nécessaire. C'est cette vie réelle, seulement, c'est l'*usage* fait des catégories générales ou des éléments du spirituel, qui est notre véritable objet, et pour l'étudier nous avons besoin d'idées claires et précises sur la forme d'existence de ce contenu idéal dont nous ne pouvons absolument concevoir l'essence intensive que par une intuition de l'esprit.

Si cependant il est nécessaire d'entreprendre ce travail sur nos idées de l'âme et de la vie spirituelle, nous ne devons pas aller pour cela jusqu'à regarder comme insuffisantes toutes les définitions que l'on peut donner de l'âme. On désire beaucoup trop non-seulement concevoir, mais encore percevoir ce qui de sa nature échappe à toute perception immédiate, et l'on se trompe en outre sur le degré de clarté et de certitude que la perception sensible, dont on veut faire le type des modes de connaître, peut nous donner. Comment expliquer autrement que par ces erreurs, l'acharnement avec lequel on fait éternellement cette question : « Qu'appelle-t-on proprement une âme? », et ces plaintes de n'avoir pas à ce sujet des notions aussi claires que celles que l'on croit avoir sur la matière et l'existence

de la matière? Si nous disons de l'âme qu'elle est une substance, et si nous la distinguons des autres substances concevables en lui attribuant le pouvoir de produire en elle-même des phénomènes de pensées, de sentiments, de volitions, dans certaines circonstances, nous avons sans doute complétement déterminé par ce concept de substance la forme de son existence et, par les idées ajoutées à ce concept, le caractère essentiel de sa nature concrète. Nous n'avons laissé, sans le déterminer, que ce qui doit être précisément l'objet de notre recherche, à savoir la série en particulier des conditions et toutes les lois, suivant lesquelles, dans des circonstances données, se produisent dans l'âme ces phénomènes. Que contient de plus l'idée commune de matière, que l'on nous propose comme un modèle de clarté? Elle ne permet pas de définir la matière par un caractère quelconque *déterminé* de couleur, de densité, de grandeur, etc.; tous ces caractères n'appartiennent à la matière que d'une manière variable; la matière du sens commun est à peine définie comme une substance, c'est seulement un je ne sais quoi, que les sens ne peuvent absolument pas connaître, dont la nature est de donner naissance dans certaines conditions à des phénomènes d'impénétrabilité, de couleur, etc. Ici aussi c'est l'objet d'une recherche encore inachevée que de déterminer exactement les circonstances dans lesquelles se produisent les phénomènes. D'ailleurs nous ne prétendons pas que cette définition de l'âme suffise pour nos propres recherches; elle suffira tout au plus dans ce chapitre, mais il faudra plus loin lui donner de grands développements. Mais c'est pour nous une énigme insoluble que cette facilité avec laquelle on s'attache d'ordinaire à la perception sensible, pour laquelle l'idée de l'âme reste plus obscure que celle de la matière. On ne peut expliquer cette préférence que par les services que cette idée de matière rend à l'explication pratique des phénomènes et nous devons nous efforcer d'assurer à l'idée de l'âme le même avantage.

La possibilité d'une réaction entre l'âme qui est spiri-

tuelle et le corps matériel a toujours été mise en doute, et c'est de là surtout que l'on est parti pour contester la valeur pratique de nos hypothèses. Malgré toutes les explications que la philosophie a pu donner sur ce point, les plus solides raisonnements n'ont jamais triomphé de la passion que l'on montre ordinairement pour ce qui tombe sous les sens dans une perception. L'erreur vient principalement de ce que nous croyons comprendre la nature d'une réaction de *molécule* à *molécule*, tandis que non-seulement nous ne la comprenons pas, mais encore qu'il est impossible de la comprendre, et de ce que nous considérons les rapports de la matière et de l'âme comme un cas exceptionnel, dans lequel nous cessons tout à coup de pénétrer la nature des actions réciproques. Les mouvements de l'âme, dit-on, ne sont pas des mouvements de masses; ils ne peuvent donc se communiquer à d'autres masses. En outre on ne peut concevoir que le choc de la matière, sa pression, ses modifications chimiques surtout, agissent sur l'âme spirituelle, immatérielle, qui ne paraît leur opposer qu'un espace vide, pénétrable, non résistant. Evidemment on se figure que les réactions analogues entre deux molécules matérielles sont exemptes de toutes ces obscurités. Mais il est facile de montrer qu'il n'en est rien, que dans les rapports réciproques de l'âme et du corps il n'y a pas d'énigme plus grande que dans n'importe quel exemple de causalité, et qu'enfin c'est seulement la fausse prétention d'en savoir plus long dans ces derniers cas, qui nous fait nous étonner de ne rien savoir quand il s'agit des rapports de l'âme et du corps.

Si on s'interroge sans prévention, on accordera que nous apprécions le plus souvent la solidité de la science que nous avons d'un objet, par le nombre des détails que nous pouvons avoir appris en l'étudiant; plus nous trouvons de complication intérieure, plus nous trouvons de combinaisons dans un objet et plus nous en débrouillons par l'analyse, plus nous croyons en avoir approfondi et la nature et le mode d'action. Il en résulte ordinairement que cette multiplicité d'éléments que nous trouvons ainsi asso-

ciés, ne fait, à proprement parler, qu'augmenter le nombre des choses qu'il nous fallait expliquer, et que toute introduction d'intermédiaires entre la cause première et le résultat final, complique, bien loin de la résoudre, l'énigme proposée, celle de savoir comment, en général, sont possibles des réactions entre des éléments divers. Pour un ignorant, il est impossible de comprendre quelle est la part de telle ou telle roue dans la production du résultat final, qui est l'effet d'une machine : il le comprendra un peu mieux, si nous lui montrons à découvert l'intérieur du mécanisme, si nous lui faisons voir le concours que cette roue trouve dans les autres pièces de la machine où elle fonctionne, et auxquelles elle transmet son mouvement suivant une direction déterminée. Avons-nous compris cela, nous croyons connaître la machine, et cependant nous ne savons pas le moins du monde comment elle fonctionne, ni par quelle puissance intérieure les forces agissantes produisent leurs effets ; nous avons simplement décomposé cette machine qui offrait une énigme si complexe, en ces éléments simples d'agents naturels, que nous avons une fois pour toutes résolu de trouver clairs, quoique, si nous y regardons de plus près, nous devions les trouver les plus obscurs du monde. Ces deux éléments, dans notre exemple, sont la transmission du mouvement et la cohésion des parties matérielles. C'est d'eux que dépend l'effet du mécanisme : supposons une fois ces deux choses connues, il peut n'être pas difficile d'expliquer par l'emploi et la combinaison de ces deux éléments les effets compliqués de la machine. Mais eux-mêmes, ces éléments, qui donnent cependant les termes précis dans lesquels se pose le problème de la causalité, jusqu'à quel point les comprenons-nous ? Qu'est-ce que l'impulsion et comment se produit-elle ? Que se passe-il dans la transmission d'un mouvement, et comment le corps en mouvement peut-il communiquer à un autre une partie de sa vitesse ? Et en quoi consiste la cohésion ? Dans l'action de forces attractives, peut-être. Mais comment le corps commence-t-il à mettre ces forces en jeu, et, en supposant ce point éclairci, comment ces

forces commencent-elles, non pas simplement à exister, mais à exciter dans un autre corps telle action particulière qu'il obéisse à leur attraction? Certes, il n'y a pas dans ces différents cas de réaction moins de difficultés, que dans les cas de réaction entre l'âme et le corps, et nous n'avons guère besoin de nous rappeler les crochets avec lesquels, suivant une ancienne doctrine, les atomes s'attacheraient les uns aux autres, ou cette idée suivant laquelle ce mouvement, comme un lutin, sauterait du corps choquant au corps choqué, pour montrer dans quelles absurdités on tombe aisément, si l'on cherche à décrire ou à rendre sensible, dans les cas les plus simples, le mode particulier suivant lequel un corps peut réagir sur un autre.

Cette même obscurité qui nous arrête ici, nous la retrouvons quand il s'agit d'une réaction entre le corps et l'âme; mais il n'y a pas en cela une imperfection de notre savoir, qui serait ici plus visible que partout ailleurs, il n'y a pas même impuissance de la science à résoudre ce problème, puisque l'objet que cette recherche se proposerait de faire connaître n'existe pas. Notre science, nos explications au sujet des phénomènes ne consistent qu'à résoudre les composés en leurs éléments simples : sommes-nous arrivés à ces éléments, alors il ne peut plus être question de cette connaissance analytique et par cela même toute de perception. Nous devons nous contenter de laisser dans leur simplicité et de reconnaître purement comme tels, les éléments simples qui sont au fond de tout composé. Mais d'ordinaire ceux qui donnent des explications ont bien soin d'oublier cette barrière qui s'oppose à de nouveaux progrès; après avoir si souvent célébré leur triomphe dans l'analyse, ils pensent qu'il n'y a de compris que ce qui est analysé ; ils ne remarquent pas que cette divisibilité à l'infini aboutit à des conséquences absurdes et qu'elle doit nous donner, n'importe où, des éléments qui ne sont plus composés eux-mêmes. Il résulte de cette disposition, que notre esprit à force de rechercher des actions médiates, trouve les actions simples, auxquelles les premières se rapportent, non-seulement toujours obscures,

mais encore gênantes, qu'en outre, nous cherchons toujours à introduire, et à l'infini, entre deux éléments qui réagissent l'un sur l'autre, de nouveaux rouages internes pour expliquer aux sens cette réaction. Nous ne réfléchissons pas que tout ce mécanisme peut bien à la vérité modifier la direction d'une impulsion donnée, mais ne peut en aucune manière déterminer à se produire celle qui ne serait pas donnée. Comment agit une substance quelconque, voilà qui n'est pas l'objet d'une perception, qui ne tombe pas sous les sens; c'est l'objet suprasensible d'un concept. Nous ne pourrons jamais expliquer comment un atome matériel fait agir ses forces autour de lui, comme des bras, pour attirer les atomes voisins, et il ne nous servirait à rien de demander comment l'âme se transforme en un instrument d'impulsion qui remue les masses, ou en un milieu résistant capable de recevoir l'impulsion et le choc des masses matérielles.

Si, à la suite de ces réflexions, on nous accorde que le mode d'action, le comment, nous est partout inconnu, si même on nous accorde que tout ce mécanisme que nous cherchons dans le fait d'agir et dont la démonstration nous satisferait, n'existe pas, ou, s'il existe, ne résout pas le problème, il nous reste à craindre que l'on ne tire de la différence complète entre l'être matériel et l'être spirituel de nouveaux prétextes pour soutenir que toute relation entre ces deux êtres est inintelligible. On prétendra qu'il n'y a jamais réaction que du semblable au semblable, que par suite on ne peut même pas comprendre les influences réciproques de la matière et de l'immatériel, abstraction faite du désir insensé de les voir. Ce que l'on pourrait répondre à cette objection, au point de vue métaphysique, nous ne voulons pas l'exposer ici : il est facile de voir ce qu'elle cache. En demandant qu'il y ait entre les êtres en rapport similitude et non identité, elle accorde elle-même qu'il peut y avoir entre eux un certain degré de diversité, sans que les rapports réciproques cessent d'être possibles. Les sciences physiques elles-mêmes usent très-largement de la permission. En parlant de réac-

tions entre les pondérables et les impondérables, elles réunissent dans une causalité commune deux ordres de substances, dont la similitude ne consiste que dans la propriété commune d'être étendues et de développer en général des forces motrices. Le corps et l'âme, à ne considérer que l'idée ordinaire que l'on s'en fait, ne sont pas sans similitude ; ce sont deux applications différentes et coordonnées du concept de *substance*. Autant le contenu de cette idée de substance permet en général de concevoir une action réciproque entre n'importe quelles substances, autant il le permet entre l'être spirituel et la matière, et la différence des caractères spécifiques qui distinguent ces deux genres de substance, ne peut détruire le lien commun de la substantialité qui les unit.

Cette objection, que nous réfutons ici, nous fait penser incidemment à un malentendu assez ordinaire que nous désirons vivement prévenir pour la suite de nos recherches. Déjà dans la physiologie du corps, nous avons souvent rencontré une doctrine, d'après laquelle l'état et les modifications du corps sont sous la dépendance immédiate de certaines *idées*, de certains types. Nous avons alors cherché à montrer combien un élément *idéal* de cette sorte, un modèle, un plan de l'organisation, une pensée en général, nous semble loin de posséder la force mécanique nécessaire pour mettre en mouvement ou transformer la réalité et en particulier les parties constitutives du corps matériel. Par rapport à la matière, toutes ces tendances idéales n'étaient que des ombres sans réalité et sans action : ce qui en elle était dessiné d'avance, ne s'est développé que le jour où des éléments matériels actuellement donnés se sont trouvés dans une situation favorable pour réaliser par leurs forces physiques le type encore impuissant. Mais on ne doit pas confondre avec ces pensées, qui, sans être les pensées de personne, flottent comme des idées vides au-dessus du monde, l'existence de l'âme, bien que l'on puisse considérer avec raison la substance de l'âme comme *idéale* par opposition à la substance *matérielle*. L'ambiguïté de ce terme ne doit pas nous trom-

per; ce plan, ce type d'organisation est *idéal* par rapport à la forme de son existence et par opposition au monde du *réel*, dans lequel il ne compte pas, puisqu'il est sans réalité lui-même, puisqu'il n'est qu'une détermination pensée ou capable de l'être, et sur lequel par suite il n'exerce aucune action immédiate; l'âme est *idéale* par rapport à la nature de son contenu, et par opposition à la *matière*, dont elle ne présente pas en elle-même les caractères; mais elle est, comme elle, une substance réellement présente et elle ne possède pas à un moindre degré cette *réalité* de l'être véritable, d'où dépend le pouvoir de communiquer dans le monde le mouvement à quelque chose. Et en outre chaque pensée, chaque idée, chaque conception, qui en soi reste sans action sur les êtres véritables, peut acquérir la propriété d'agir, si elle est mise en relation avec le monde réel en devenant un état, une faculté ou une passion de quelque âme substantielle. Sans revenir ici sur ce que nous avons dit dans la physiologie de la vie du corps, sur l'impossibilité de considérer les idées en dehors de toute substance comme des forces directrices de la vie, nous pouvons ajouter comme complément cette affirmation, que les esprits substantiels sont en complète réaction avec les éléments matériels du corps. Cette manière de voir ne sera combattue que par l'incompréhensible habitude où nous sommes d'en appeler toujours à nos sens, de confondre partout l'idée de substance avec l'idée de matière, et d'être, comme sans remède, rebelles à l'idée d'un être qui ne tombe pas sous les sens.

Mais supposons que cette manière de voir est adoptée, que le corps et l'âme nous apparaissent comme deux espèces différentes de réalités, dont la parenté intérieure se fonde sur l'idée de substance qui permet aussi de concevoir comme possible une action mutuelle, on pourra toujours objecter à l'hypothèse d'un mécanisme physico-psychique la *différence* qui existe entre les actions physiques et les actions psychiques. On accorderait bien la possibilité d'une impression en général, mais non la possibilité de deviner par la nature de l'impression subie la forme du

résultat. Dans le plus grand nombre des recherches que l'on fait dans les sciences physiques, nous n'avons à nous occuper que de mouvements comparables les uns aux autres, qui se transmettent d'une substance à l'autre, et tous les états, même ceux du repos et de la plus faible tension, se laissent facilement analyser sans qu'il soit nécessaire d'introduire aucun élément disparate, par la seule nature des conditions données d'un phénomène. Ici, au contraire, nous aurions pour tâche d'expliquer par les états de la matière en mouvement, les états de l'âme qui n'ont rien de commun avec les premiers, et réciproquement. Que cette tâche soit impossible, nous l'avons déjà reconnu, quand nous avons cherché à nous appuyer précisément sur la différence complète des deux ordres de phénomènes pour justifier l'hypothèse d'une âme, d'un être spirituel distinct. Mais l'impossibilité d'expliquer scientifiquement la liaison de deux êtres ne supprime pas cette liaison. D'ailleurs nous nous trouvons assez souvent dans la même situation, quand nous étudions les phénomènes physiques. Bien que d'après une certaine théorie, on puisse ne pas tenir compte des états intérieurs des êtres et ramener tous les phénomènes à de simples modifications du mouvement, nous nous voyons souvent forcés de renoncer à une déduction analytique, et aussi à l'espoir de déterminer le résultat d'après les conditions, quoique nous ne devions pas mettre en question l'existence d'un rapport de causalité entre les conditions et le résultat. Les propriétés chimiques des éléments matériels, aussi bien que la plupart des qualités qui font qu'ils ne reçoivent pas les impulsions comme de simples masses partout homogènes, mais bien comme des éléments spécifiques sur lesquels ces impulsions produisent des effets divers, ces propriétés et ces qualités ne peuvent pas être ramenées purement à une forme particulière, à une manière d'être, à un nombre ou à un état primitif de mouvement d'atomes semblables en soi. Car tous ces rapports extérieurs seraient exposés à une transformation perpétuelle, et la constance avec laquelle les éléments se conservent les mêmes

à travers mille compositions et décompositions chimiques, serait à peine possible dans une pareille hypothèse. Nous devons voir dans ces propriétés des qualités intérieures et distinctives des substances, qui, sans être des mouvements elles-mêmes, exercent cependant une influence sur la production et la distribution des mouvements, et qui, à la suite d'impulsions identiques, donnent cependant naissance à des effets de formes différentes. Nous devons également supposer, pour ce qui nous concerne, que la nature de l'âme offre des propriétés intérieures particulières, grâce auxquelles les mouvements dans l'espace et dans le temps de la matière peuvent se transformer en des états spirituels.

Nous ne connaissons pas ces propriétés ni la manière dont se fait cette transformation, nous l'accordons. Nous regardons même comme un devoir de proclamer que cette ignorance est ce qu'il y a de plus certain, parce que, si nous en avions une conscience claire, nous serions sur la voie d'une méthode scientifique, tandis que toute espérance de rendre sensibles de tels intermédiaires ne peut que nous pousser à des recherches infructueuses. Si nous ne connaissons pas tous ces éléments intermédiaires en particulier, nous n'en sommes pas pour cela réduits à abandonner toute recherche scientifique; il nous sera seulement interdit d'essayer par rapport aux premiers éléments de la psychologie, la forme *déductive* de la science; nous serons obligés d'accepter comme base formelle une *théorie des occasions* et de ne revenir que pour les combinaisons plus éloignées de ces éléments en eux-mêmes inexplicables à ce genre de recherche qui procède en déduisant, en reconstruisant l'ensemble par les détails. Nous ne pouvons pas expliquer comment une impulsion, imprimée à notre corps, peut donner lieu à un état psychologique; mais nous avons le droit d'espérer que cette question sera résolue, à savoir quelles excitations simples, produites à l'extérieur, et quels états intérieurs sont en réalité liés d'une manière générale et régulière, et comment procède par l'association répétée de ces couples de phénomènes la réaction entre l'âme et le corps dans son

ensemble, c'est-à-dire la vie physiologique de l'âme. Si nous empruntons à l'expérience ce fait qu'à un état du corps $a$, produit par une excitation extérieure, est toujours ou généralement lié un état de l'âme $A$, ou que à un état de l'âme $b$ correspond toujours, comme sa conséquence, un état du corps $B$, nous regardons $a$ et $b$ comme les occasions auxquelles le cours de la nature a lié d'une manière constante et générale la production de $A$ et de $B$. Mais nous refusons de rechercher par une analyse que est le lien que nous devons supposer entre ces deux ordres de phénomènes, et en employant ce terme qui ne préjuge rien et qui est très-clair d'*occasion*, nous reconnaissons que notre connaissance est limitée, autant parce que nous préférons un aveu d'ignorance à une illusion volontaire, que parce que nous désirons laisser cette question entière aux progrès que la science pourra faire dans la suite. Telle est la vraie signification de cette théorie des occasions du mécanisme physico psychique, que j'ai déjà établie dans un autre ouvrage et que j'ai vue en butte à de nombreuses attaques. On se trompe complétement si l'on croit que c'est une théorie positive sur la nature de l'objet de nos études; elle montre au contraire que nous ne connaissons pas cet objet, et elle n'est qu'une théorie méthodologique dont l'effet doit être d'indiquer comment, malgré cette ignorance, on peut tirer parti de principes essentiels pour rendre possible une recherche au moins sur la manière dont sont unis des éléments qu'il faut admettre sans les comprendre en eux mêmes et séparément.

Nous aurons assez occasion de montrer, dans la suite de cet ouvrage, que si l'on adopte cette manière de voir, on ne rencontre pas d'obstacle sérieux pour le succès de ces recherches, dont nous devons, plus que tout autre, souhaiter l'heureux achèvement. Cependant nous allons ajouter encore une indication à notre aperçu positif sur la nature propre des rapports de l'âme et du corps, bien que cette indication ne puisse avoir en pratique aucune utilité. Notre théorie des occasions repose sur la différence de la matière et de l'âme, différence qui ne permet pas de cons-

truire les états psychologiques avec des mouvements, mais seulement de montrer comment ces états sont en fait et proportionnellement liés à des mouvements. Nous avons déjà opposé à cette manière ordinaire de considérer les choses, cette idée que la matière, par opposition à l'esprit, ne possède absolument pas en propre cette réalité primitive qu'on lui attribue. Nous avons considéré la matérialité comme une forme phénoménale, que revêt, pour l'esprit humain, dans certaines circonstances, une réalité suprasensible, en soi semblable à celle de l'âme. S'il en est ainsi, le corps n'est plus une substance d'une autre espèce que celle de l'âme, et l'abîme, qui semblait rendre impossible une réaction directe, est par là comblé ; car il n'est plus nécessaire, pour cette réaction, que l'âme agisse sur la matière en tant que matière ; elle agit au contraire comme être suprasensible sur cette autre réalité suprasensible, directement, et cette dernière, tout en étant au fond de même nature que l'âme, se présente à nous, à cause des conditions particulières où elle se trouve, sous la forme de la matière. D'autre part la matière n'agit pas sur l'âme au moyen de ces forces motrices dont elle semble douée, comme matière, pour notre manière de voir, mais bien en vertu de cette activité interne qui lui appartient, et qui ne prend, pour l'esprit humain, la forme de forces se manifestant dans l'étendue par le mouvement, que quand elle s'exerce d'élément à élément. Nous pouvons regarder la matière, telle que nous croyons d'abord la comprendre, comme une ombre seulement ; mais cette ombre est projetée par une réalité suprasensible, qui est le fond substantiel de la matière elle-même. Ce serait sans doute un problème insoluble que de rechercher comment l'ombre d'un corps peut directement exercer sur un autre corps une action motrice, ou comment ce dernier peut trouver dans l'ombre d'un corps assez de résistance pour lui imprimer à son tour un mouvement ; mais rien n'est plus clair que de concevoir un corps qui à la fois projette une ombre et en mette un autre en mouvement, ou qui à la fois mette un autre corps en mouvement et modifie l'ombre

qu'il projetait d'abord. D'après cela les phénomènes psychologiques sont le résultat des phénomènes physiques, non qu'ils soient produits par ces phénomènes eux-mêmes, mais bien par les modifications internes de la réalité, dont ces phénomènes physiques ne sont que les ombres changeantes. Et réciproquement, si des influences psychologiques changent le cours des phénomènes physiques, ce n'est pas qu'elles agissent directement sur les forces, sur les états physiques ; mais elles s'exercent sur les états de la réalité, dont les forces et les manières d'être physiques ne sont que les manifestations apparentes. Nous sommes ainsi ramenés à un mécanisme physico-psychique, dans lequel en réalité toute réaction s'exerce entre des éléments semblables, non pas certes parce que nous faisons de l'âme, comme les matérialistes, un élément matériel, mais au contraire parce que, en vrais spiritualistes, nous faisons de la matière une âme, ou une substance essentiellement de même nature.

## II

### DE LA VALEUR PSYCHOLOGIQUE DU CORPS

L'expérience de chaque jour nous apprend que toute réaction entre l'âme et le monde extérieur a lieu par l'intermédiaire d'un phénomène physique. Nous ne pouvons rien connaître de ce qui nous entoure sans une impression des forces physiques sur nos organes des sens ; nous ne pouvons rien changer autour de nous que par une transmission de mouvements que l'âme ne détermine directement d'abord que dans les membres de notre propre corps. A côté de cette expérience constante de la vie ordinaire, on a parlé de tout temps d'une union immédiate des âmes, ou d'une puissance qui leur permettrait d'agir à distance les unes sur les autres, sans aucun intermédiaire physique. Nées de l'observation fort incomplète de phénomènes inaccoutumés et très-rares en comparaison des faits

habituels, ces idées sur une prétendue sympathie immédiate des êtres ont jeté de si profondes racines dans l'esprit de beaucoup d'individus, elles ont même été si souvent sur le point d'être admises dans la science, que nous devons, au moins en quelques mots, définir notre position à leur égard.

Si l'on affirme que l'âme peut concevoir immédiatement des phénomènes qui sont tout à fait en dehors de la portée des organes des sens, et sans qu'aucun autre intermédiaire physique remplace nos organes devenus ici insuffisants; si l'on affirme en outre que l'âme est capable d'agir sur d'autres âmes, ou sur des objets inanimés, sans l'intermédiaire d'aucune de ces forces mécaniques mises une fois pour toutes à sa disposition par l'organisme, ces opinions ne font en aucune manière partie de l'objet que nous nous proposons d'étudier. Notre tâche est seulement en effet de décrire ces phénomènes de la vie qui résultent précisément d'une réaction constante entre l'âme et le corps : tout ce que l'âme peut sans le secours du corps, doit donc rester en dehors du domaine d'une psychologie physiologique. Si cependant cette raison nous suffit pour nous dispenser d'étudier ici en détail ces on-dit sur les rapports sympathiques des choses, il importe à notre but de savoir jusqu'à quel point on pourrait justifier ces prétentions. Car une psychologie physiologique, pour laquelle toute la vie des êtres animés se ramènerait exclusivement à des phénomènes de réaction entre l'âme et le corps, offrirait évidemment une singulière incertitude s'il était reconnu qu'à côté de toutes ces liaisons réglées qu'elle enseigne, dans des cas particuliers et tels, il est vrai, que leurs conditions intimes ne se laissent pas pénétrer, les plus importants phénomènes de cette même vie peuvent se produire en dehors de tout ce mécanisme physico-psychique.

Eh bien, nous avouerons maintenant qu'il n'est pas aussi facile de refuser toute possibilité à ces *rapports immédiats*, dont on a si souvent parlé, que l'on pourrait le croire quand on se fie sans réserve aux résultats obtenus jusqu'ici par les sciences physiques. Sans doute ce qui

doit agir sur quelque chose, doit être en relation avec ce quelque chose ; mais il s'agit ici d'une relation dynamique, relation qui en elle-même ne semble pas devoir être toujours identique à un contact dans l'espace. Il est très-vrai qu'un corps en mouvement ne met un autre corps, d'abord immobile, en mouvement, que s'il le choque, et que jusqu'au moment du contact, il n'exerce sur lui aucune action. Mais ce n'est là qu'un fait ; nous ne savons pas plus après qu'avant, pourquoi le corps heurté se met en mouvement, et nous ne comprenons pas davantage ce que nous appelons transmission de mouvement. Si nous ne pouvons trouver dans la nature du contact aucune raison pour expliquer comment une action jusque-là impossible est alors devenue possible, nous ne pouvons pas davantage le regarder comme la condition générale et *sine quâ non* de *toute* action mutuelle : il ne représente que les circonstances qui, dans ce cas particulier du choc, sont nécessaires à la production du mouvement. On ne doit pas se faire illusion : les principes ordinaires de notre mécanique ne contiennent pas l'explication des réactions physiques les plus simples ; ce ne sont partout que des descriptions, ou plutôt l'exposé fidèle des circonstances dans lesquelles nous voyons agir les corps, sans savoir comment ils agissent. C'est par l'expérience seulement que l'on découvre à quelles circonstances sont liées les actions de toutes sortes, et précisément pour cela, il est impossible de traiter si légèrement, au nom des principes scientifiques, malgré son étrangeté, l'idée d'une réaction absolument immédiate des êtres les plus éloignés les uns sur les autres.

D'autre part, ceux qui pensent avec nous que, dans tout être matériel, ce qui agit réellement est quelque chose de suprasensible, et que les phénomènes primitifs sont toujours des modifications de ce monde suprasensible, dont la nature sensible dans tout son développement n'est qu'une image affaiblie, ceux-là seront peu disposés à méconnaître la possibilité théorique d'une liaison sympathique des choses, liaison qui ne suppose aucun mécanisme et

dont pourrait bien dépendre toute action mécanique. Depuis longtemps, *Kant* dans ses rêves d'un visionnaire a developpé cette idée ancienne et devenue commune : peut-être l'a-t-il fait avec une gaîté humoristique peu appropriée à ce sujet ; car il ne fallait pas seulement prouver que cette hypothèse ne peut pas être affirmée scientifiquement, mais aussi montrer qu'elle ne doit pas être l'objet d'une négation prématurée. Nous sommes poussés impérieusement par bien des raisons, à croire que tout ce qui arrive dans le monde résulte des rapports entre les états intérieurs des choses, et la vraie méthode de la science, s'il nous était donné de l'appliquer, ne pourrait consister qu'à trouver, d'après la nature de ces rapports eux-mêmes, pourquoi cette sympathie immédiate n'est pas illimitée, pourquoi le mécanisme physique sert à la fois à produire et à restreindre tout commerce entre les êtres. Par contre, tout ce mécanisme serait certainement impuissant à expliquer la possibilité de rapports mutuels que l'on n'aurait pas d'abord supposés.

Entre l'aveu que l'on ne possède aucune preuve logique ou physique contre le principe d'une doctrine et l'adoption décidée de ce principe, il y a un abîme que nous ne franchirons pas ici. Beaucoup de choses semblent en théorie possibles et admissibles, à l'existence desquelles on a cependant de bonnes raisons pour ne pas croire. C'est ainsi que nous devons ici, quoique l'on puisse concevoir la possibilité d'une réaction immédiate entre toutes choses, affirmer que l'ordre actuel du monde, tel que nous le connaissons empiriquement, paraît s'opposer à la réalisation de cette possibilité. Personne ne doutera que, d'après l'expérience quotidienne, la vie spirituelle ne repose tout entière sur une combinaison constante des fonctions réceptives ou spontanées de l'âme avec les états du corps et des phénomènes physiques. Toutes ces relations immédiates ne seraient au contraire, à entendre les plus fermes croyants, que de rares accidents qui se produisent çà et là, mais sans jamais constituer un système sur lequel on puisse fonder une étude scientifique, utile, de la vie de

l'âme. Les organes du corps ne sont pas seulement calculés, dans tous les détails de leur forme, pour satisfaire exactement aux besoins de l'âme, mais encore leur développement successif se fait de telle sorte, que l'harmonie qu'il présente, sa direction et sa vitesse exercent une influence décisive sur le développement de la vie spirituelle. Au contraire les récits des exemples de sympathie immédiate se réduisent à quelques anecdotes particulières : nous voyons ces cas se produire ici ou là, dans les circonstances les plus sérieuses ou les plus futiles, sans qu'ils se rattachent jamais à un événement extraordinaire dont l'importance puisse motiver, au moins comme une exception, cet échange immédiat d'influence.

Nous ne pouvons pas croire que le monde présente à côté de son développement régulier en pleine lumière cette « nuit » si dépourvue de lois. Nous devrions au moins demander que son apparition dans le temps soit rattachée à des conditions précises qui peut-être ne se rencontrent que rarement dans le cours naturel des choses. C'est aussi ce que l'on a prétendu : on a dit qu'une certaine disposition d'esprit, un certain recueillement, une détermination particulière de la volonté jointe à la pureté du cœur, permettaient aux élus de découvrir et de comprendre au-dessus et en dehors des modes d'action ordinaires aux corps des relations immédiates. D'autres, plus prosaïques, ont parlé d'un état maladif qui désorganiserait le mécanisme physico-psychique et laisserait l'âme exercer en quelque sorte au travers de l'enveloppe brisée du corps la puissance jusque-là inconnue du pressentiment et le don des miracles. Nous ne voulons pas contester ce qu'il y a d'exclusif et de partial dans la manière habituelle dont la science comprend la valeur psychologique du corps. Pour elle, le corps est toujours un instrument qui permet à l'âme d'*étendre* son action sur un plus vaste domaine d'objets extérieurs ; mais d'autre part on peut toujours regarder l'ensemble des éléments qui le composent, comme un système de *barrières*, qui entravent l'exercice du pouvoir que tout être posséderait

d'agir immédiatement sur un autre, et le soumettent à certaines conditions. La religion a donc le droit de parler avec une partialité plus grande, il est vrai, que la nôtre, des *liens* du corps, qui doivent être rompus ou dans une vie future, ou même dans celle-ci, par une sanctification mystérieuse. Mais pour que la science pût tirer quelque profit de ces idées, il faudrait que ce domaine si obscur fût soumis à l'expérience : c'est ainsi que la découverte des propriétés du chloroforme a permis à une observation très-positive d'étudier un ordre de phénomènes psychologiques tout aussi étonnants.

Les faits extraordinaires que l'on a cru voir dans certains cas, n'ont pas toujours été attribués à une communication immédiate de l'âme avec d'autres êtres ; on a souvent cherché à les expliquer par d'*autres* intermédiaires, que les intermédiaires physiques accoutumés. En principe, on ne peut rien opposer à cette tentative, car nous ne pouvons pas en fait déterminer *à priori* quels sont les phénomènes physiques, qui ont de l'influence sur l'âme, quels autres sont pour cela trop faibles ou mal appropriés. Ce que l'on entend depuis longtemps raconter sur le magnétisme, le somnambulisme, sur la clairvoyance de ceux qui sont dans cet état, tout cela rentre dans le sujet de cet ouvrage, si on l'attribue à un intermédiaire physique quelconque si extraordinaire qu'il soit. Nous examinerons la vraisemblance des hypothèses que l'on a faites ; seulement la difficulté sera d'établir la vérité des phénomènes qui ont rendu ces hypothèses nécessaires. Il est certain que beaucoup d'observateurs, en pareille matière, déploient beaucoup d'adresse et de sagacité pour expliquer des faits qui n'ont rien de réel ; mais d'autres aussi, en s'appuyant sur l'autorité contestable de certains lieux communs scientifiques, proclament trop vite l'impossibilité de phénomènes que l'on pourrait bien observer quelquefois.

En remettant à plus tard l'application de ces considérations générales, nous ne nous attarderons pas davantage ici à la discussion des théories, d'après lesquelles la vie spirituelle pourrait se passer d'intermédiaires physiques.

Nous considérons le corps comme un système d'instruments destinés à concentrer sur l'âme l'influence de toutes les impressions extérieures, et réciproquement à distribuer sur les objets extérieurs l'action de l'âme. Si nous cherchons maintenant à déterminer d'une manière plus précise les fonctions particulières par lesquelles se fait pour l'esprit ce travail du corps, nous avouerons que les théories matérialistes seules, qui considèrent directement certaines parties du système nerveux comme sujets de l'activité psychologique, sont claires sur ce point, tandis que les doctrines pour lesquelles le corps est l'*organe* de l'âme, ne se rendent pas un compte exact de la manière dont cet organe en général sert à l'âme qui l'emploie. Nous devons donc rechercher en quoi l'âme a besoin du corps, c est-à-dire quelles sont les facultés qui ne pourraient s'exercer sans le secours du corps, ensuite en quoi consiste cette coopération, et ce qu'elle doit être pour satisfaire à ces besoins de l'âme ; enfin nous aurons à montrer comment l'âme peut se servir de ces outils et en disposer.

Relativement à la première question, nous avons déjà vu plus haut combien il est difficile d'admettre que, lorsque un corps en choque un autre, l'action se transporte du premier au second. Le choc ne fait que réaliser les conditions dans lesquelles le corps choqué produit, par sa propre nature, la forme spécifique de l'action dont il s'agit. Nous avons vu aussi qu'il ne faut pas expliquer les caractères propres des phénomènes psychologiques, analytiquement, d'après la nature des impressions auxquelles ils font suite. On croirait difficilement que l'âme est par elle-même incapable de produire les formes spécifiques de ses facultés, pensées, sentiments et volontés, et qu'elle a besoin pour cela d'un organe ou de n'importe quelle coopération du corps. On accordera au contraire que tout caractère propre des états ultérieurs découle entièrement et uniquement de la nature de l'être spirituel, et, en fait, la conception d'une âme en soi incapable de conscience serait étrange et on ne pourrait comprendre comment un organe corporel à coup sûr non moins incapable de

penser aurait la puissance d'éveiller dans l'âme cette faculté.

Nous avons parlé de *Facultés* de l'âme et en fait il ne pouvait être question que de facultés et non d'activités. Quelle que soit la spontanéité naturelle de l'âme, nous sommes obligés d'admettre qu'au début, elle n'a en elle-même aucune raison d'exercer ses facultés d'un côté plutôt que de l'autre, de les appliquer à un objet plutôt qu'à un autre. Toutes ces facultés de l'âme seront, pour emprunter une expression aux sciences physiques, à l'état latent, jusqu'à ce qu'il survienne du dehors des excitations qui donnent à ces puissances une direction déterminée, et par là rendent une première fois possible leur manifestation au dehors. Ces impulsions ne peuvent lui être transmises que par le corps, et comme l'âme doit non-seulement se former tout un monde de conceptions, qui réponde au monde extérieur et reproduise les rapports et la forme des objets, mais encore agir en harmonie avec la disposition réelle des choses, le résultat le plus important de cette opération du corps doit être sans doute de combiner des excitations simultanées et successives, de telle sorte que, sous leur influence, l'âme puisse se représenter le monde extérieur, et d'autre part de composer un système de mouvements corporels qui répondent aux impulsions intérieures de l'âme. La hauteur et le timbre des sons donnés par une corde ne dépendent que de la longueur, de la matière, de la tension de cette corde; mais la force et la durée des sons, toutes leurs modulations diverses, tiennent à la manière dont on fera vibrer la corde. De même la faculté d'avoir des idées, des sensations, des sentiments, des désirs, et la raison des caractères propres de ces divers phénomènes, se trouvent exclusivement dans la nature de l'âme, et le corps n'y est pour rien; mais cette faculté ne pourrait pas entrer réellement en exercice s'il ne se produisait d'abord des excitations du dehors; enfin la mélodie de la vie spirituelle et son développement dépendent des impulsions qui, par l'intermédiaire des phénomènes physiologiques, lui donnent tantôt cette direction et tantôt cette autre, cette durée, cette force, etc.

Supposons maintenant, pour un moment, que l'âme n'ait de sa nature aucune raison d'employer et de combiner par elle-même les impressions reçues : elle ne serait alors, à chaque instant de son existence, que l'écho isolé de ces excitations physiques; elle reproduirait chaque impression particulière sous la forme nouvelle et originale d'une sensation ou d'une pensée et elle traduirait les impressions reçues du dehors dans une autre langue sans y rien ajouter et sans rien changer à leur liason. Mais on ne peut soutenir cette hypothèse que l'esprit manque de toute activité propre. Nous savons que nous touchons à un sujet très-contesté, très-disputé, et nous ne pouvons le traiter ici, faute d'espace. Remettons-le donc à plus tard et contentons-nous d'exposer à ce propos notre manière de voir. Nous avons accordé de bonne grâce que les impressions, qui constituent le matériel de notre monde d'idées, nous sont fournies par le secours des organes du corps : nous avons aussi reconnu que la combinaison même de ces éléments, dans toute perception, doit être préalablement élaborée par une combinaison semblable des excitations, dont la perception procède. Mais nous ne croyons pas que tout ce travail de combinaison, de liaison, de distinction et de disposition des éléments, soit l'œuvre de l'activité seule des organes du corps, de telle sorte que l'âme n'ait plus qu'à traduire dans la langue de la vie spirituelle le résultat tout préparé de ces phénomènes physiques, sans faire subir à cette traduction une transformation plus complète. S'il n'y a pas un champ ouvert à l'activité indépendante de l'âme, tout le cours d'une vie spirituelle, à chaque moment comme dans toute sa suite, n'est qu'une ombre, un écho du cours de la vie physiologique, reproduisant toujours docilement ce qui s'est passé dans celle-ci, mais incapable de jamais réagir avec une énergie qui lui soit propre. Nous pensons au contraire que les activités du corps excitent d'abord, il est vrai, celles de l'âme, mais que la vie de l'âme une fois éveillée, va bien au-delà de ce que pouvait donner cette première impulsion, et se développe d'après ses lois propres, dans des phénomènes qui ne peuvent plus s'expliquer

par les idées physiques, qui n'ont plus besoin du concours des activités corporelles, et ne permettent pas de le supposer. Quelle est l'étendue de ce domaine de l'activité indépendante, c'est une question si difficile qu'il nous faudra, dans chaque cas particulier, lui consacrer une partie de nos recherches spéciales. Nous trouverons en général que, sans préjudice de la spontanéité de l'âme et de son activité propre, l'influence des états du corps se fait sentir extrêmement loin; c'est à peine si une partie de la vie spirituelle lui est soustraite. Mais cette entière prévision de l'union si lointaine du physique et du moral est pour nous précisément une raison plus pressante d'affirmer hautement l'existence de ce domaine où s'exerce avec indépendance la vie spirituelle.

A la suite de ces considérations sur un mécanisme physico-psychique, se présente naturellement la question de la *liberté* de l'âme. Cette question a cependant une double signification; il ne peut évidemment pas, dans un pareil ouvrage, nous venir à l esprit de décider la question de savoir si la volonté humaine, dont il serait seulement question à ce point de vue, a, dans une vie spirituelle pure, la complète liberté de ses résolutions, ou si elle n'est pas plutôt déterminée nécessairement dans son choix par l'ensemble de tous les autres états spirituels purs qui l'ont précédée ou qui surviennent au moment de la décision. Dans une psychologie physiologique, il n'y a que ce problème à résoudre, savoir si les anneaux de cette chaîne causale, qui détermine peut être la volonté, sont tous constitués sans interruption par des fonctions du corps, ou bien s'il n'intervient pas entre elles, comme anneaux de la même chaîne, quelques états spirituels qui ont été provoqués, il est vrai, par des phénomènes physiques, mais qui exercent cependant leur influence comme causes jusqu'à une certaine distance, et d'après leurs propres lois, non d'après les lois physiques. Nous n'hésitons pas à nous prononcer pour cette dernière hypothèse et à reconnaître ainsi à l'âme au moins une certaine indépendance vis-a-vis des déterminations physiques, sans nous inquiéter d'ailleurs de savoir

si une recherche métaphysique l'affranchirait vis-à-vis de toute causalité d'une manière générale. Nous voulons plutôt signaler cette hypothèse que la démontrer : il nous suffit pour le moment qu'elle soit admissible comme telle, en attendant qu'une observation plus approfondie de la vie spirituelle nous permette de la justifier.

C'est, comme on le sait, la théorie de tout matérialisme conséquent avec lui-même, que les divers phénomènes de la vie spirituelle ont leur principe dans une série ininterrompue de phénomènes physiques, mécaniquement nécessités dans le système nerveux et reliés par la plus rigoureuse causalité. Il semble que l'on ne puisse, dans cette doctrine, comprendre l'existence d'une âme distincte du corps; cependant les matérialistes ont jugé cette hypothèse nécessaire pour s'assurer un point où viennent aboutir les actions de toutes les parties du corps et où se produisent des résultantes. L'esprit de la doctrine n'est pas pour cela changé ; l'âme n'est ici qu'un sujet inerte en soi, qui n'agit que sous l'influence d'une excitation physique et éprouve alors une sensation; ses idées ne durent qu'autant qu'elles sont entretenues dans l'organe central par des excitations durables; ses sentiments ne donnent pas d'eux-mêmes naissance à des tendances, à certaines déterminations, mais seulement parce que, d'après la nature de l'organe central, les excitations qui ont donné lieu à des sentiments, doivent, suivant certaines lois physiques, se transformer en d'autres excitations qui donnent lieu elles-mêmes aux tendances. Les états d'esprit, les tendances varient dans l'homme au gré des changements apportés dans la suite des phénomènes physiologiques par telle ou telle réaction chimiques : une vive agitation de la matière nerveuse produit les passions ; si ce trouble physique n'avait pas lieu, les sentiments ou les pensées, quel que soit leur objet, ne produiraient rien de passionné par leur propre force. A l'entendre ainsi, ce qui, dans la vie spirituelle, est réel et primitif, c'est un effroyable tourbillon de phénomènes physiques, se transformant sans relâche dans les organes nerveux; l'âme traduit chacun des mouvements de ce tour-

billon, subit autant de transformations qu'il en subit lui-même, sans rien apporter de son propre fond au développement de sa vie. Avec cet aperçu, il est facile de voir que chaque opération n'est que la réaction finale, résultant d'une série d'oscillations ou d'autres mouvements extérieurs, qui, après avoir ébranlé les organes des sens, se sont transmis au cerveau, augmentés de quelques mouvements secondaires de provenance diverse, et se propageant toujours plus loin, sont venus à la fin se perdre dans la contraction de quelque muscle, précisément avec la direction et la force nécessaires à tel ou tel résultat, un acte de bienfaisance ou un crime. Il n'est pas bien nécessaire d'insister plus longuement sur ces contes, et sur l'étrange rôle de personnage passif que l'on y fait jouer à l'âme; est-il personne qui reconnaisse là sa manière de se déterminer? Ceux mêmes qui croient pouvoir soumettre tous les actes de la vie spirituelle à un enchaînement rigoureux, accorderont cependant que cet enchaînement n'est pas tout entier du domaine de la physiologie, et que la nature de l'âme seule rend compte de certains faits. On admettra sans doute que nous ne voyons rien sans l'intermédiaire des ondes lumineuses; mais le rire, que provoque un spectacle comique, n'est pas produit suivant des lois physiques, par irradiation des ondes lumineuses sur les nerfs de la rate. L'idée de ce que l'on voit, reçue dans le monde de la pensée, rencontre des tendances générales de l'esprit, qui n'ont rien de commun avec le domaine physique, et produit enfin un état d'émotion auquel la nature a primitivement lié une impulsion à une fonction naturelle, ici celle du rire.

Nous aurons bientôt occasion d'étudier, avec plus de détails, ces divers cas, aussi bien ceux dans lesquels l'enchaînement des causes physiques et de leur effet est brisé, bien que toute causalité ne soit naturellement pas suspendue, que ceux dans lesquels, à travers les faits de la vie spirituelle, cet enchaînement se rétablit tout à coup. Notre théorie est exposée à une objection, que nous devons réfuter ici en termes généraux. Nous serons en effet en opposition sur deux points avec ce que l'on admet en physique :

d'abord les excitations des nerfs sensitifs une fois produites doivent *se perdre*, sans laisser aucune trace visible; d'autre part des excitations physiques doivent *se produire* dans les nerfs moteurs, sans y être en aucune manière provoquées par une série de phénomènes physiques aussi. Dans la Physiologie de la vie du corps (Leipzig, 1851, § 35), nous avons cherché à montrer de combien de manières les ébranlements sans nombre que nos nerfs sensitifs éprouvent à chaque instant peuvent être apaisés et faire place au repos. Nous ne sommes donc pas obligés de croire qu'ils persistent à travers la vie spirituelle pour se résoudre toujours dans des actions, bien que nous devions trouver que cette manière de s'employer a dans certains cas sa raison d'être. La production du mouvement musculaire, sous l'action de la volonté, demande sans doute une autre explication. Nous voyons commencer ici un mouvement mécanique, d'une grandeur mesurable, nous le rapportons aux états intérieurs d'un être qui est de sa nature immatériel. C'est surtout cette opinion que le matérialisme a trouvée difficile à admettre : il préfère nier cette impulsion intérieure et considérer chaque action comme le produit direct d'autres phénomènes physiques dont les nerfs sont le siége. D'après nos affirmations antérieures, il n'y a cependant là rien d'impossible ou d'extraordinaire.

C'est une rêverie, depuis longtemps abandonnée par la science, que de croire qu'il ne se produit pas du mouvement, qu'il en existe une certaine quantité dans le monde et qu'elle se déplace seulement et se répartit de diverses manières. Il faut reconnaître, au contraire, que les états intérieurs des éléments matériels, qui ne s'offrent pas à nous sous forme de mouvements, représentent cependant les vrais points de départ où des mouvements commencent dans l'espace. Il peut donc se produire du mouvement, non pas sans cause, il est vrai, mais sans une cause de même espèce, c'est-à-dire sans un mouvement préexistant qui n'aurait qu'à se transmettre. Si nous partons de notre théorie générale d'après laquelle la matière et ses rapports extérieurs n'ont pas d'existence propre, cette hypothèse

nous paraît absolument nécessaire, et dès lors il n'y a aucune contradiction entre la production de mouvements dans la matière par les états intérieurs de l'âme et les principes généraux des sciences naturelles. On doit seulement se garder de l'erreur ordinaire qui fait voir dans toute pensée, tout sentiment, toute tendance, par opposition à la matière, quelque chose d'idéal, dans le sens d'inerte. Ce sont au contraire, en tant que des états intérieurs d'une âme réelle, des réalités actives qui se manifestent dans un être substantiel, au même titre que les états de la matière. Nous reconnaissons volontiers, nous avons toujours affirmé que les idées et les types, qui ne sont les états réels de personne, d'aucune âme et d'aucune substance, ne peuvent par cela même exercer mécaniquement aucune influence ni sur les éléments matériels, ni sur les âmes; mais il ne s'agit ici que de ces idées et de ces types, qui sont les états d'une âme substantielle. Comme tels, ils ont la même puissance d'agir que les états de la matière et peuvent déterminer dans ces derniers des changements.

Si nous admettons qu'il peut se développer, sous l'influence des excitations intérieurs de l'âme, des mouvements dans la matière, nous devons reconnaître aussi que des mouvements, produits par des causes extérieures et transmis à l'âme, peuvent *disparaître* en donnant naissance à des états *intérieurs*. D'après la théorie ordinaire des sciences physiques, un mouvement une fois donné ne se perd et ne fait place au repos, qu'en se propageant dans une masse d'un grand volume où il disparaît, ou en se transformant en un mouvement opposé. Il serait possible, d'après cela, de suivre toute impulsion communiquée aux organes des sens, et de découvrir par quelle transmission ou par quelle absorption elle se perd pour l'organisme. Cependant il est, à mon avis, permis et même nécessaire de croire que le mouvement physique, qui constitue une excitation quelconque, est directement employé en partie pour la formation d'un état intérieur de l'âme. En tout cas, nous ne pouvons pas croire que l'âme déve-

loppe ces activités intérieures du sentir et du penser seulement *suivant* l'impression causée par une excitation, ou à son *occasion* et sans que l'excitation elle-même, en causant dans l'âme une certaine affection, sacrifie une partie de son énergie précisément à la production de cette affection. Nous le ferons facilement voir par un exemple. Quand nous voyons ou quand nous entendons quelque chose, nous nous figurons que cette perception est simplement un exercice de notre activité parallèle à cet état d'excitation à l'occasion duquel il s'est produit et qu'il ne change rien à cet état. Mais ce n'est pas là ce qui arrive. Quand nous voyons, ou quand nous entendons, une partie des ondes lumineuses ou des ondes sonores, émises par un objet, pénètre dans nos organes des sens : nos organes sont faits de telle sorte que cette partie d'ondes est presque entièrement empêchée de retourner en arrière ; ils en retiennent une certaine quantité, le reste se perd en produisant une excitation des nerfs que l'on doit considérer comme l'équivalent mécanique de l'action des ondes. Il y a ainsi des ondes perdues pour le monde extérieur et sacrifiées à la production de nos sensations. Ce sacrifice est sans doute assez petit pour que cette disparition ne soit jamais sensible ; il n'en est pas moins vrai que la lumière absorbée par l'œil eût contribué à éclairer un peu plus l'espace, si au lieu de s'employer ainsi elle eût été réfléchie par une surface plane non absorbante. Ce qui se passe entre les excitations physiques du dehors et les organes des sens, paraît aussi se passer entre les excitations nerveuses et celles de l'âme. Un mouvement nerveux, qui doit exister pour elle, agir sur elle et ne pas la laisser indifférente, sacrifie certainement au moins une partie de son intensité à la production de ces états intérieurs, qui constituent la sensation ou la perception. Il serait d'ailleurs bien difficile de comprendre, sans cette hypothèse, comment la force des sensations se proportionne, en général, à celle des excitations nerveuses. Nous expliquerons dans la suite comment nous ne demandons, pour la production d'un état intérieur, qu'une partie du mouvement physique;

nous verrons en effet que l'organisation doit nécessairement et sous certaines lois employer une autre partie de ce même mouvement à la production ininterrompue d'autres excitations physiques dans les organes.

Depuis la publication de mon livre en Allemagne, grâce à l'ouvrage éminent de *Fechner* (Éléments de physique psychologique, Leips., 1860) l'idée d'un mécanisme physico-psychologique est devenue populaire. Je ne demande que l'honneur d'avoir le premier entrepris ces recherches, sur le principe desquelles je me réserve de publier encore de nouvelles considérations. Mais dans une autre sphère s'est rattachée à cet ordre de recherches si plein d'avenir une certaine théorie contre laquelle je veux, sans plus tarder, prendre la défense de mes doctrines antérieures. Les études sur l'équivalent mécanique de la chaleur ont révélé que le mouvement se transforme en chaleur et la chaleur en mouvement, qu'une quantité déterminée de l'un de ces phénomènes physiques peut toujours produire une quantité déterminée de l'autre, enfin qu'une quantité déterminée du phénomène producteur se perd, quand se manifeste une quantité correspondante de l'autre phénomène. Nous voyons généraliser cette doctrine : on affirme que dans le monde tous les modes d'action se transforment universellement l'un dans l'autre : tous les phénomènes physiques peuvent se changer indistinctement en d'autres phénomènes : comme le mouvement se transforme en chaleur, on peut considérer d'une manière générale tous les faits physiques comme des modes d'action particuliers d'une force unique partout identique à elle-même, et les phénomènes spirituels comme d'autres formes que revêt cette force. La vie spirituelle ne serait alors qu'un *travail intérieur*, dans lequel se transformerait d'une manière constante la vie du corps, considérée elle-même comme manifestation extérieure de la même force ; dans les mouvements du corps, qui procèdent de la volonté, on peut observer comment le travail intérieur se transforme de nouveau en travail extérieur, et cette transformation a lieu de beaucoup d'autres manières que l'on n'a pas encore

observées. Alors même que ces faits seraient acquis à la science la plus rigoureuse, il serait encore nécessaire d'admettre l'existence de l'âme et on ne pourrait pas voir dans les faits spirituels de simples conséquences des phénomènes physiques.

Voici ce que je remarque à ce sujet. Dès qu'il est admis qu'un phénomène de forme *a* provoque un phénomène hétérogène de forme *b*, il est alors évident qu'à une quantité déterminée de *a* correspond toujours une quantité déterminée de *b*. Il est encore évident que la quantité productrice de *a* ne peut rester entière après la production de la quantité de *b*, mais qu'elle doit s'épuiser précisément à la production de cette quantité de *b*. Il n'y a qu'une fausse interprétation du principe de causalité qui puisse entretenir ce préjugé que les actions se produisent seulement *à l'occasion* des causes et sans que les causes subissent une modification correspondante. Comme occasion, un *a*, toujours le même, pourrait servir pour des *b* innombrables ; il en résulterait que toute cause aurait une action illimitée ; on a heureusement évité cette absurdité dans les éléments de la mécanique par l'idée de la résistance de l'inertie. Les deux propositions, que je viens d'émettre, n'ont pas besoin d'être empruntées aux expériences sur l'équivalent mécanique de la chaleur, elles sont évidentes par elles-mêmes, et il est étonnant qu'on ne s'en soit rendu compte en général qu'à l'occasion de ces expériences. La troisième des propositions énoncées plus haut, cette affirmation que tous les phénomènes de la nature peuvent se transformer les uns dans les autres, sera elle-même évidente en un sens. Car si l'on doit considérer toutes les choses comme faisant solidairement partie d'un univers, on ne comprend pas que les états d'une chose puissent rester absolument sans influence sur les états d'une autre. Mais quand il s'agit d'appliquer ce principe général à chaque phénomène, nous rencontrons de telles incertitudes que nous devons savoir gré à l'expérience de nous avoir appris à connaître, dans la transformation réciproque de la chaleur et du mou-

vement, comme des exemples de ce qui doit se passer entre tous les phénomènes semblables.

Mais plus nous comprendrons ces découvertes physiques, moins nous serons disposés à admettre les conséquences que l'on prétend en tirer. D'abord il est impossible de voir dans ces faits des analogies, qui permettraient de mieux comprendre la transformation des phénomènes physiques en phénomènes spirituels. Car dans la production de la chaleur par le mouvement, il n'y a pas en réalité passage d'un phénomène *a*, à un phénomène *b* entièrement hétérogène ; ce que nous appelons chaleur n'est qu'un mouvement des molécules, et l'action produite diffère du phénomène producteur, non pas essentiellement; mais seulement pour la manière dont se combinent les composantes de ce mouvement nouveau. Si au contraire un phénomène physique, toujours réductible au mouvement, en dernière analyse, produit une sensation, il y a ici passage d'un mode d'action, *a*, à un autre, *b*, entièrement hétérogène, et si la sensation dépend toujours de mouvements, cependant *elle n'est pas* elle-même un mouvement, et ne peut absolument pas se ramener à de simples mouvements. La transformation du mouvement en chaleur ne peut donc, en aucune manière, autoriser l'explication des états de l'âme par une transformation d'états physiques. En second lieu, je ferai remarquer que l'explication même de la transformation d'un phénomène dans un autre, ne doit être cherchée que dans les propriétés spécifiques des molécules auxquelles se transmet le mouvement. C'est parce que dans une masse *c*, les atomes sont dans telle position les uns vis-à-vis des autres et agissent les uns sur les autres avec des forces déterminées à des distances données, que leurs qualités intérieures se combinent avec le mouvement imprimé *a* de manière à former un système de mouvements qui prend la forme des oscillations caloriques *b*. Appliquons cette théorie. Déjà la transformation d'un phénomène physique *a* en un autre phénomène physique *b* n'est possible que grâce à la nature propre *c* d'un substratum sur laquelle agit le phénomène *a* ; si maintenant le phénomène *a* doit produire un effet qui

lui est entièrement hétérogène, si, par exemple, un mouvement détermine une sensation et, en général, un phénomène physique un phénomène psychique, c'est alors surtout qu'est nécessaire la présence d'un sujet particulier, l'âme sur lequel le phénomène $a$ puisse agir, et qui, à cause de sa nature, parce qu'il est un $c$ et non une masse quelconque $m$, produit l'idée ou la sensation $b$ et non un mouvement homogène au phénomène $a$. Il reste donc impossible de transformer les phénomènes physiques en phénomènes spirituels sans admettre l'hypothèse de l'âme, qui renferme la raison de cette transformation.

## III

### DES DIFFÉRENTES MANIÈRES D'EXPLIQUER LES FONCTIONS DE L'ESPRIT AU MOYEN DU CORPS.

Des diverses parties, qui constituent le corps, le système nerveux est seul en relation assez étroite avec l'âme, pour que ses états déterminent immédiatement en elle des excitations. Mais par leur structure et leurs fonctions il y a un assez grand nombre de parties du corps qui peuvent prendre part à cette coopération, en transmettant au système nerveux des impulsions qu'il doit ensuite communiquer à l'âme. Il est nécessaire ici de tenir compte, dès le début, d'une multitude de rapports possibles et de ne pas se borner à un mode d'observation facile, il est vrai, mais partial. Dans l'étude de la nature, on attribue ordinairement la couleur des corps à un principe colorant particulier, à un pigment. Cette opinion est souvent juste ; en fait, dans le monde organisé du moins, il y a surtout des combinaisons chimiques, à la présence desquelles les fleurs et d'autres parties végétales doivent le coloris de leur tissu qui est le plus souvent incolore par lui-même. Dans d'autres cas, cette explication serait fausse et la coloration ne provient pas d'une matière spéciale, mais directement des propriétés du corps lui-même qui réfléchit pour

nous une certaine espèce de rayons colorés. Dans la Psychologie physiologique, on s'est beaucoup trop habitué à une théorie exclusive, analogue à celle des pigments. Quand un fait spirituel quelconque dépend des conditions corporelles, on suppose immédiatement un organe particulier, qui, à la façon du pigment, est expressément et exclusivement destiné à produire ce fait déterminé. Mais l'activité spirituelle peut très-réellement dépendre, dans beaucoup de cas, des fonctions physiologiques, sans que cette intervention du corps ait besoin, pour se produire, de tel ou tel organe spécial.

Il ne nous a pas été permis jusqu'ici de classer les divers phénomènes de l'âme : nous nous dispensons, ici aussi, d'énumérer en détail des faits qui sont assez connus de chacun dans leurs manifestations extérieures, et nous nous contenterons pour le moment des remarques suivantes. Parmi ces faits innombrables de la vie spirituelle, il en est qui ne se distinguent que par leur qualité et leur grandeur, où l'on ne remarque aucune composition ; ce sont des éléments simples, où l'âme ne se manifeste ni par des combinaisons, ni par aucune action. Pour en donner un exemple très-simple, nous citerons les *sensations élémentaires* de couleur, de son, etc. Pour qu'elles se produisent, il suffit que l'âme éprouve, par suite de l'excitation particulière d'un élément nerveux déterminé, une impression qualitative déterminée elle-même. Il est vraisemblable que pour chaque groupe de sensations, il y a un élément nerveux spécial, qui transmet toujours à l'âme exclusivement le même genre d'excitation, et dont les différents états ne se distinguent en général que par des différences de quantités mathématiques. Un tel élément nerveux, cette sorte de fibre nerveuse sensible, correspond peu exactement à ce que nous appelons d'ordinaire un organe ; ce n'est qu'un chemin, un passage par où l'excitation se transmet, et il n'y a là aucune complication, aucune organisation propre à combiner, à transformer l'excitation, ou à la préparer autrement pour l'âme.

En second lieu, nous avons les sensations simples qui se

produisent suivant un certain *ordre dans l'espace* et *dans le temps*, ordre tout à fait indépendant du contenu de ces sensations, et qu'il faut rapporter seulement à la succession fortuite des excitations qui les précèdent et les déterminent dans l'âme. Ainsi, dans le champ de la vision, toutes les couleurs peuvent se trouver n'importe où, avec n'importe quel éclat. Pourquoi les divers points colorés nous apparaissent-ils dans une situation respective très-déterminée, comme cela se fait en réalité ? On n'en saurait trouver la raison ni dans l'âme, qui serait plutôt portée à classer les couleurs d'après leur parenté qualitative, ni dans chaque élément nerveux en particulier, dans les fibres sensibles, dont chacune est également affectée par l'impression des couleurs : il faut donc la chercher dans l'ordre suivant lequel les rayons colorés impressionnent un système de fibres conductrices juxtaposées. Cela suffit-il à expliquer la position de chaque point dans le champ de la vision ? La question est loin d'être facile à résoudre, et nous devrions plutôt lui consacrer dans la suite une étude spéciale. Mais nous voyons déjà par cet exemple quelle est la tâche de l'âme et dans quelle mesure il lui faut un organe particulier. Elle a besoin d'un ensemble systématisé d'éléments nombreux, dont les états soient, les uns à l'égard des autres, dans une relation et une réaction réglées, et lui permettent ainsi de combiner régulièrement des éléments qu'elle n'aurait aucune raison de grouper d'une manière plutôt que d'une autre, à ne considérer que leur qualité et leur force. Cette nécessité se reproduit en général partout où des impressions diverses sont données à l'âme dans un certain ordre et où cet ordre s'explique par d'autres principes que des rapports de qualité. Mais elle n'existe plus en général, dès que l'âme n'a plus le même rôle à jouer. Dans l'association ordinaire des idées, par exemple, nous voyons des idées différentes s'unir, parce qu'elles nous sont apportées dans des perceptions simultanées ; mais pour cette combinaison d'impressions simultanées, l'unité de l'âme suffit, car entre ces deux impressions ainsi associées, il n'y a pas un ordre déter-

miné par des principes particuliers : elles affectent simplement le même sens, et chacune d'elles se trouve associée à l'autre, avec la grandeur et la force qui leur appartiennent ou qu'elles doivent à leur influence dans telle ou telle disposition de l'esprit. Il est tout aussi inutile d'admettre un organe particulier pour la mémoire, car la mémoire ne met pas un ordre nouveau dans les impressions, n'élabore rien ; elle sert seulement à conserver les résultats d'un travail antérieur. Ou bien elle est indépendante de toute fonction physiologique, et n'est qu'une simple aptitude de l'âme à retenir ce qu'elle a acquis, alors que les fonctions corporelles. qui lui avaient procuré ce profit, ont depuis longtemps cessé ; ou bien, si elle dépend de conditions physiologiques, elle dépend seulement de la permanence de l'activité particulière, qui a accompli ce travail de la mise en ordre dans l'espace et de l'association des impressions extérieures. La mémoire serait alors comme l'exercice continué d'une foule d'organes différents, et on comprendrait par là, comment, dans certaines maladies, elle s'éteint non pas tout entière, mais par fragments, pour ainsi dire, par rapport aux impressions et aux combinaisons dont le mauvais état des organes a suspendu la production.

A côté de la *sensation* et de la *perception sensible*, comme nous pouvons appeler les deux groupes de phénomènes spirituels dont nous avons parlé jusqu'ici, nous trouvons en troisième lieu une élaboration particulière des impressions qui forme la partie essentielle de l'activité spirituelle, de la *vie intellectuelle* dans le sens rigoureux du mot. Le propre de cette activité est de lier les impressions reçues d'après leurs rapports réels, ou d'après ceux que ces impressions peuvent offrir à des points de vue généraux, auxquels l'esprit peut seul se placer d'après ses lois particulières. Ce que l'on regarde ordinairement comme la manifestation de l'intelligence, de la raison, comme la pensée en général, fait partie de ce nouveau domaine dont nous ne voulons pas tracer plus exactement les limites, dont nous examinerons seulement quelques parties connues

pour éclaircir ainsi un autre mode de coopération physiologique. Déjà, quand au lieu de laisser les impressions sensibles dans cet ordre accidentel dans lequel elles ont été éprouvées, nous changeons leur liaison et classons les impressions particulières d'après leurs qualités, lorsque par exemple, nous nous représentons, dans un ordre systématique, l'échelle des sons et des couleurs, nous accomplissons un acte d'intelligence auquel le corps ne participe plus que d'une manière médiate. Sans doute, pour que nous puissions *avoir la sensation* de sons de force différente et séparés par des intervalles réguliers, il est nécessaire que l'organe de l'ouïe et le cerveau subissent des excitations dont les différences soient proportionnelles pour la force et la forme à ces différences des sons. Mais les sensations une fois produites, c'est notre activité intellectuelle qui compare ces sensations, leurs qualités, et les ordonne ensuite en une série, directement et sans avoir désormais besoin du corps. Ce matériel qu'elle doit ordonner, elle le retient dans le souvenir ; mais pour avoir conscience de la hauteur d'un son par rapport à un autre, et de l'intervalle exact, elle doit ne compter que sur elle-même, car toutes les excitations nerveuses ne peuvent jamais lui donner que les deux sons, ou une résultante, une moyenne. Si l'on admet cette dernière hypothèse, il n'y a plus de comparaison possible entre les deux sons, l'âme n'a aucune conscience de leurs rapports, elle éprouve seulement une troisième sensation simple ; si l'on préfère la première supposition, il y a peut-être bien coopération réelle du corps ; mais il faudra toujours demander à l'âme ce qui est ici l'essentiel, la *comparaison*. Dans ce cas et dans tous les cas semblables, le concours des organes est tout à fait superflu, ou il n'est que d'une utilité médiate : superflu, si l'âme peut conserver dans son souvenir, avec assez de force, et par son activité propre, les matériaux sur lesquels elle doit travailler ; utile , si elle ne le peut pas, mais utile même alors d'une utilité seulement médiate , parce que le rôle du corps se réduirait à reproduire les faits sur lesquels l'âme exerce son activité intellectuelle,

qu'elle compare, entre lesquels elle établit des rapports.

Les mêmes relations entre l'âme et le corps reparaissent encore plus clairement quand il s'agit de faits plus complexes, des sentiments esthétiques et des sentiments moraux. Personne n'est plus persuadé que nous de cette vérité, que les excitations des nerfs, leur coopération contribuent pour une grande part à l'impression que fait sur nous la beauté des choses ; cependant, ou bien il faut refuser tout caractère propre au sentiment esthétique et ne pas le distinguer des sensations ordinaires, ou il faut accorder qu'ici encore le corps n'intervient que pour établir un fait sur la valeur esthétique duquel l'âme seule porte un jugement. Si l'on admet la première hypothèse, on ne verra dans ce plaisir causé par des accords harmonieux, que le bien-être produit par la rencontre de deux excitations qui sont, l'une vis-à-vis de l'autre, dans un rapport si simple, que leur simultanéité ne trouble pas, mais vivifie au contraire les fonctions nerveuses. Une dissonance déplaira, comme une douleur physique, parce qu'elle résulte de deux excitations dont la simultanéité menace de déranger l'équilibre du système nerveux. La beauté d'une mélodie s'expliquerait par des transitions d'un son à un autre, telles que seraient observées toutes les conditions dans lesquelles un nerf peut passer d'une excitation à une autre sans dommage pour sa matière et sa fonction. Nous n'insisterons pas davantage ; l'impression esthétique, dans cette théorie, serait comme une mosaïque de sensations légères, agréables ou pénibles. Si l'on trouve autre chose dans le beau, si l'on voit dans le plaisir esthétique, à côté de cet élément très-réel de jouissance subjective, un assentiment libre, une libre appréciation de la beauté, on attribuera exclusivement à l'âme ce quelque chose qui s'ajoute à la sensation. En effet le corps ne peut donner, par sa coopération, que les résultats indiqués dans la première hypothèse. Nous avons déjà pris l'exemple du comique. Le sentiment esthétique particulier, qui accompagne l'impression dans ce cas, ne peut s'expliquer par les rapports des

couleurs qui affectent simultanément la rétine et qui sont réfléchies par l'objet qui nous fait rire ; car le côté comique ne nous apparaît que si nous interprétons cette impression d'optique, si nous la mettons en rapport avec un monde d'idées, d'aperçus et d'hypothèses qui ne dépendent que de la vie spirituelle et n'ont rien de commun avec les mouvements subis par les éléments nerveux.

Si nous passons enfin à l'appréciation morale des actes, nous pouvons accorder qu'elle est réellement déterminée, d'une manière médiate, et par l'exactitude avec laquelle notre perception sensible nous en fait connaître la matière, et par la vivacité avec laquelle, d'après l'état permanent ou passager de notre système nerveux, se rattachent à cette matière ou des associations d'idées déjà faites, ou des sentiments. Mais aucune excitation physiologique ne pourra aider l'âme sur le point essentiel : le prononcé du jugement moral. Les nerfs ne pourront jamais servir qu'à une appréciation subjective; ils ne seront pour rien dans un jugement, dépouillé de toute impression personnelle agréable ou pénible, sur la bonté ou la méchanceté objectives d'un acte. Quelle que soit l'intervention des fonctions corporelles dans l'exercice des plus hautes facultés de l'esprit, assurément cette intervention n'a pas lieu au moyen d'organes particuliers concourant au travail spécial de ces facultés ; il suffit que ce travail ne soit empêché par aucun désordre dans les organes destinés à le préparer.

Cependant on se tromperait si, dans la vie spirituelle, à côté du matériel qui doit être fourni pour le travail intellectuel, on n'admettait qu'une aptitude générale, un certain pouvoir, accomplissant toujours ce travail d'après les lois abstraites de son mode d'action exclusivement. Au contraire, toute liaison, toute transformation des impressions reçues se fait essentiellement sous l'influence d'un *groupe de pensées fort complexe*, d'un ensemble d'idées et de maximes, d'où dépend d'avance telle ou telle application de ces facultés générales et abstraites à tel contenu déterminé et concret. Les prémisses de nos jugements, les

points de vue généraux, auxquels nous nous plaçons tous les jours pour apprécier toute donnée nouvelle de l'expérience, sont le plus souvent de cet ordre. La manière dont nous jugeons toute expérience est ainsi la plupart du temps déterminée par l'énergie et la mobilité plus ou moins grandes que des expériences antérieures ont données aux facultés générales de l'esprit. Cette influence se montre de la manière la plus frappante dans le rôle de l'éducation, qu'elle soit l'œuvre d'une pédagogie prévoyante ou celle du hasard. Le corps exerce une influence semblable et qui a une assez grande portée, tant par sa constitution même que par l'effet de son développement. La composition chimique du sang n'est pas la même dans tout organisme, et par suite diffèrent aussi les organes de la circulation, de la respiration et d'autres, d'où dépendent la grandeur et la vivacité des excitations nerveuses; la matière et la délicatesse de structure des diverses parties du système nerveux peuvent offrir aussi des différences. Par là diffèrent encore la somme des impressions que l'âme reçoit, leur force et leur vitesse : elles se combinent aussi avec plus ou moins de délicatesse; chez l'un, une fonction physiologique se développe, chez l'autre, elle s'arrête; de là des dispositions, des tendances tout opposées, une ardeur toute contraire pour des actes volontaires ou non, et par là, d'une manière médiate, plus ou moins d'expérience sur un point ou sur un autre. Le développement du corps donne des résultats analogues : dans la formation du corps ou à l'apogée de sa croissance, le sentiment de la vie se fortifie avec certaines fonctions qui apportent ainsi un nouveau contingent : de la combinaison infinie de ces conditions si diverses d'un sujet à un autre, se forme un ensemble de faits entièrement individuel. Il est par suite inévitable que le même esprit ait des dispositions marquées pour un mode d'activité et une inaptitude tout aussi manifeste pour tel autre : ces diverses influences s'exercent sans qu'il y ait pour les unes un organe spécial qui manquerait aux autres d'une manière inexplicable. Le corps concourt à la vie spirituelle par *la forme* sous laquelle les excitations, les im-

pressions *se lient et se succèdent;* ces excitations sont transmises à l'âme et déterminent le sens dans lequel son activité doit s'exercer.

Pour expliquer maintenant la possibilité de ces développements supérieurs de la vie spirituelle en général, il faut que la mémoire conserve les impressions antérieures et que le souvenir les rappelle. Nous examinerons plus tard jusqu'à quel point le corps intervient dans l'exercice de la mémoire, du souvenir; mais nous pouvons déjà remarquer ici combien il est peu vraisemblable qu'il y ait un *organe* particulier de la mémoire. Car la mémoire n'est pas à proprement parler une faculté de l'esprit, *parallèle à d'autres facultés;* elle n'est qu'une forme générale du sort que peut avoir tout élément de la vie de l'âme, et il est aussi difficile de la concevoir sans ces éléments, que de concevoir l'existence d'un mouvement sans une direction et une vitesse déterminée. D'ailleurs, nous ne songeons ici qu'à un raisonnement inexact, très-ordinaire sur ce sujet. Dans les théories spiritualistes, on regarde comme impossible de ramener la mémoire à la durée indéfinie de toutes les impressions dans le système nerveux; on craint que ces innombrables excitations, ainsi persistantes, ne se détruisent l'une l'autre, ou du moins ne se confondent et ne deviennent tout à fait incapables de produire des sensations distinctes. Mais on oublie que des millions de mouvements qui se rencontrent en un même point avec des directions et des vitesses différentes, peuvent pendant un certain temps, se composer en ce point en une résultante simple, ou se mettre en un tel état d'équilibre qu'ils semblent complètement supprimés. Que les conditions viennent à changer, aussitôt le mouvement, qu'elles avaient maintenu d'abord en équilibre, reparaît et se montre exactement sous son premier aspect. Dans l'atmosphère s'entrecroisent les ondes lumineuses parties de divers foyers, d'innombrables rayons réfléchis, les ondes sonores produites par une infinité de causes, et tous les mouvements de l'air lui-même, sans qu'il en résulte en général ni confusion, ni trouble. Ainsi la grande diversité des excitations nerveuses ne les

empêcherait pas de coexister paisiblement dans la substance des nerfs. Si, dans la nature extérieure, il résulte de ces croisements, de ces combinaisons de mouvements, et des interférences, et des réfractions de toutes sortes, en fait la somme de nos impressions sensibles subit des phénomènes analogues. Beaucoup de ces impressions s'évanouissent dans la mémoire, ou s'associent, ou donnent lieu à des rapports qui n'existaient pas à l'origine. Les explications du matérialisme, sur ce point, n'ont rien d'impossible en elles-mêmes, et on peut regretter un instant de ne pouvoir les adopter quand on les voit sur le point d'être fécondes, et de préparer par les termes et les figures dont elles se servent une théorie importante. Mais d'autre part, le matérialisme ne peut naturellement pas objecter à la doctrine qui lui est opposée que la durée indéfinie d'impressions innombrables dans l'âme compromet son unité. D'après lui en effet, et d'après la manière dont il explique lui-même la vie spirituelle, chaque point indivisible de la masse nerveuse doit être au même instant le théâtre de phénomènes innombrables : cette hypothèse n'est pas plus difficile à admettre pour l'âme une. D'ailleurs cette coexistence des excitations dans les nerfs ne dispense jamais l'âme de sa part de travail, car ce qui, dans la masse nerveuse, n'est qu'une somme d'excitations physiques simultanées, doit se représenter une autre fois sous la forme d'un ensemble d'états psychiques. Mais remettons à plus tard l'examen de ces questions.

## IV.

### DES PRINCIPES DE LA PHRÉNOLOGIE.

Si nous considérons les diverses *formes* du concours que les fonctions corporelles prêtent aux opérations de l'esprit, on supposera que la disposition anatomique et physiologique des parties qui servent à cette coopération, n'est pas la même pour toutes les facultés de l'âme. En ce qui con-

cerne d'abord les différentes classes de sensations simples et les mouvements qui leur correspondent, le système nerveux ne remplit que le rôle d'un *conducteur*, dont la substance peut, sous l'influence des excitations extérieures ou de celles de la volonté, subir des changements proportionnés à ceux des excitations elles-mêmes, en durée, en nature et en grandeur. Rien n'empêcherait qu'une même substance nerveuse ne fût susceptible de présenter des états indéfiniment variés, et ces fonctions psychiques ne supposeraient pas par elles-mêmes des organes particuliers, mais seulement des modes d'excitation particuliers, auxquels se prêterait toujours la même substance nerveuse. Mais comme il est nécessaire de concevoir les excitations extérieures dans un certain ordre et non comme données au hasard, comme d'autre part les impulsions intérieures de la volonté doivent s'appliquer en un point déterminé de l'organisme, notre principe n'a qu'une valeur limitée, et nous sommes forcés de distinguer différentes classes d'éléments nerveux. Sans doute les sensations diverses de couleur dépendent des excitations diverses subies par les mêmes éléments nerveux ; mais la perception des couleurs en général est liée à d'autres substrata que celle des sons ; enfin nous voyons la sensation et le mouvement servis par deux sortes de nerfs, les nerfs sensitifs et les nerfs moteurs, dont la place est déterminée dans le corps par la direction que suivent les excitations, suivant qu'elles viennent du dehors ou qu'elles partent de l'âme. D'autres fonctions, comme celles qui exigent une combinaison régulière d'impressions diverses, doivent être liées à des organes déterminés, qui sont, très-probablement, fort resserrés dans l'espace et qui occupent peut-être des régions particulières du cerveau. Pour les facultés plus élevées de l'esprit, nous avons vu qu'elles n'ont pas besoin dans leur exercice propre, du secours des fonctions physiologiques ; mais elles n'en sont pas moins sous la dépendance médiate de divers organes corporels, qui, de diverses manières, préparent et conservent les matériaux sur lesquels s'exercent ces facultés. Pour elles il n'y a plus d'organe particu-

lier, mais elles dépendent en troisième ligne seulement des *proportions*, qui se trouvent entre la grandeur, la force et la vigueur de ces autres organes. Enfin le plus riche développement de la vie spirituelle dépend en grande partie de l'enchaînement, de la diversité et de l'énergie des excitations qui agissent sur la constitution de l'organe central, soit par le développement de la vie spirituelle, soit dans le cours de la vie du corps. Ces fonctions de l'esprit sont en elles-mêmes bien loin d'avoir un organe déterminé et elles ne dépendent qu'en quatrième ligne, du rhythme, suivant lequel tous les éléments normaux ou anomaux de la vie s'entrecroisent.

Toutes ces diverses combinaisons des impulsions corporelles, dont dépend le développement de la vie spirituelle, ont plus ou moins occupé la science, et nous aurons dans la suite plusieurs fois l'occasion d'examiner les théories auxquelles elles ont donné lieu. Dans ces derniers temps, la Phrénologie ou Crânioscopie a donné de l'éclat, mais d'une façon trop exclusive, à l'une des théories, dont nous avons déjà parlé, à savoir que l'union du corps et de l'âme se réalise en général grâce à des organes particuliers, spéciaux à chacune des fonctions spirituelles. On a déjà reproché, avec beaucoup de raison, à cette doctrine, de mettre trop peu de différence entre les fonctions simples et les facultés dérivées de l'esprit : les premières peuvent bien avoir leur raison d'être dans l'organisation, mais les autres ne se forment et ne se développent successivement dans l'âme que grâce à des circonstances extérieures et à un nombre infini d'influences médiates. De même la distinction n'est pas assez observée entre ce qui, dans chaque mode de l'activité spirituelle, doit être rapporté à la nature spécifique de l'âme et ces formes accidentelles de manifestation qui ne se produisent que dans la suite, par rapport à un certain groupe d'objets et au gré du hasard de la vie. Pour la vivacité des impressions, pour la force et la promptitude des opérations en général, il est permis d'admettre une prédisposition corporelle, que l'on ne peut chercher dans un organe particulier, qui consiste bien

plutôt dans une proportion des forces, dans un certain rhythme des activités corporelles. De cette tendance générale de l'esprit il est possible que les circonstances de la vie et son développement successif, ou d'autres influences plus voisines des influences physiologiques, fassent sortir un penchant à la cruauté, au meurtre. Mais un organe, spécialement préposé à ces passions, nous semblerait une hypothèse inadmissible : c'est comme si la pathologie, au lieu d'une disposition aux convulsions ou à la phthisie, attribuait au corps un organe spécial des convulsions ou de la phthisie. Tant que la Phrénologie s'obstinera à voir dans les proéminences du cerveau des organes immédiats des fonctions de l'esprit, cette déplorable confusion entre les facultés simples, élémentaires, et les résultats des conditions les plus obscures du développement, sera un obstacle à ses progrès.

Il est d'ailleurs aisé de montrer que cette hypothèse d'organes particuliers localisés dans le cerveau, quelque peine que l'on prenne pour imaginer comment ces parties distinctes sont cependant reliées entre elles, rendrait plus difficile, loin de la simplifier, l'explication des fonctions spirituelles. Admettons un organe de la volonté ou de l'énergie : nous savons que jamais une volonté pure ou une énergie pure ne s'exercent : on veut toujours quelque chose, il faut toujours une certaine pensée, certaines idées. D'autre part le soin de produire cette pensée ou ces idées appartient à un autre organe. Supposons que celui-ci ait accompli sa fonction, et qu'il reste à provoquer la volonté : ou ce vouloir doit être déjà manifesté par l'organe intelligent, ou la pensée produite doit se transporter dans l'organe de la volonté, pour y déterminer le vouloir, car celui-ci ne peut se produire que par rapport à telle ou telle idée. Dans la première hypothèse, l'organe de la volonté joue le rôle, en quelque sorte, d'une table d'harmonie, qui renforce la tendance de volonté déjà manifestée dans l'organe de l'intelligence et lui donne l'énergie nécessaire, quand elle n'était peut être qu'une différentielle de grandeur. Dans la seconde, si l'organe de la volonté peut une seule

fois, pour que le vouloir s'exerce, admettre en soi la réflexion comme telle, la réflexion faite par l'organe intelligent, alors on ne voit pas à quoi sert l'organe de l'intelligence : ses fonctions se répartiraient entre l'organe de la volonté et les organes extérieurs des sens qui provoquent la réflexion.

Ces relations s'établiraient bien plus simplement si l'on ne supposait pas un organe de la volonté et un organe de l'intelligence, localisés en différents endroits du cerveau, si l'on admettait que la volonté dépend plutôt d'un degré déterminé d'intensité, ou d'une certaine transformation des phénomènes qui concourent à la formation de la pensée. De même qu'un corps solide a son point de solidification, de fusion, d'ébullition, chaque idée pourrait atteindre comme à un certain degré de température où elle produirait les sentiments, un autre plus élevé, où elle donnerait lieu aux tendances : alors sentiments et tendances, dans une pareille hypothèse, ne seraient pas des excitations sans objet, ne se rapportant qu'artificiellement à ce qui est senti ou voulu; elles contiendraient au contraire en elles-mêmes ce rapport déterminé puisqu'elles seraient précisément ce contenu lui-même, mais amené au point de devenir sentiment ou volonté, comme les corps en mouvement changent de vitesse ou de direction. Si l'on préfère d'autres analogies physiologiques, on pourrait admettre que la pensée, le sentiment, la volonté, sont répartis entre différentes sortes de fibres nerveuses qui s'entrecroisent, comme les filets moteurs et les filets sensitifs, en d'innombrables réseaux; alors, comme il arrive pour le transport d'excitations qui a lieu dans les mouvements réflexes, d'un fil sensitif à un fil moteur, chaque excitation d'un filet intellectuel, pourrait, à un certain degré d'énergie, induire une excitation correspondante dans la fibre voisine du sentiment ou de la volonté; et de même que les mouvements réflexes sont plus ou moins faciles suivant les divers états de santé, on pourrait aisément ramener aux dispositions diverses de l'organe central, ou à la composition plus ou moins variée de ces éléments, la grande différence que l'on observe chez les différents indi-

vidus, pour la vitesse et la force avec lesquelles une fonction de l'esprit en excite une autre. Enfin la diversité infinie des proportions, suivant lesquelles ces trois genres de fibres nerveuses peuvent se mêler, rendrait possible un nombre infini d'organes dérivés pour les fonctions de l'esprit les plus compliquées, dans lesquelles se réunissent et se combinent ces trois formes fondamentales de l'activité spirituelle.

Ce n'est pas là seulement le tableau imaginaire d'une manière d'être possible; mais chacun de ces principes d'organisation a, comme nous pensons le montrer plus tard, son application dans tel ou tel cas. Pour le moment, nous ne les donnons que comme des hypothèses opposées aux idées exclusives de la Phrénologie. Nous serions cependant injustes envers cette science si contestée, si nous voulions nous en tenir là. Les objections si souvent élevées déjà, contre la confusion peu naturelle de facultés de l'âme de valeur si différente, n'ont pas été stériles. La nouvelle Phrénologie ne se donne plus pour une science explicative, mais comme un ensemble d'expériences provisoires. Ce fait change beaucoup sans doute la portée de ces objections. Tant que l'on regardait une bosse du cerveau comme l'organe d'une faculté de l'âme, les adversaires avaient raison de rappeler que toutes les facultés de l'âme ne peuvent être liées à un organe particulier : dès que l'on affirme seulement que toute bosse du cerveau est un signe séméiotique pour la présence d'une direction spécifique quelconque de la vie spirituelle, tout dépend de la vérification expérimentale. Si en se plaçant à ce point de vue, la Phrénologie parle encore d'organes, ce n'est là qu'une inexactitude traditionnelle de langage, et nous ne devons pas, pour cela seul, nous montrer mal disposés à son égard. Au fond elle procède comme le médecin qui reconnaît une maladie déterminée d'après l'état du pouls, sans savoir le moins du monde comment ces deux choses se tiennent; elle tire de la conformation de la tête un diagnostique sur la nature particulière de tel ou tel esprit, sans prétendre savoir quel est le rapport de ces deux choses.

On peut concilier avec cette manière de voir, toutes les théories d'explications de la vie spirituelle par la coopération du corps dont nous avons parlé plus haut. Une protubérance du cerveau peut, il est vrai, indiquer que la masse proéminente est elle-même immédiatement l'organe d'une fonction prédominante de l'esprit. Elle pourrait cependant tout aussi bien n'être que le symptôme d'une dislocation des parties cérébrales, de telle sorte que par suite de l'hypertrophie de quelques autres parties, assez éloignées peut-être de la protubérance visible au dehors, la partie qui fait saillie est dérangée de sa position et s'élève à la surface. Dans ce cas la protubérance peut bien être le signe d'une fonction de l'esprit prédominante, sans que les éléments dont elle est formée aient le moindre rapport avec cette fonction. Enfin les protubérances du cerveau en général peuvent bien passer pour des signes d'un développement peu ordinaire, même de ces modes de l'activité spirituelle qui ne sont pas le moins du monde liés à un organe déterminé, mais seulement à certaines proportions d'autres organes plus simples. Aussi il me semble que les attaques dirigées contre la Phrénologie vont plus loin en principe que ne l'exige une discussion scientifique; il n'est pas nécessaire de présenter les idées fondamentales de cette doctrine sous la forme brutale qu'on leur a souvent donnée; au contraire, cette hypothèse que le développement du cerveau peut fournir des indices sur les dispositions scientifiques de l'esprit, s'accorde très-bien avec toutes les suppositions que nous devons faire sur les rapports de l'âme et du corps.

Si maintenant la Phrénologie s'appuie sur l'expérience pour justifier ses résultats, il y a sans doute quelques objections importantes à faire. Il ne faut pas assurément s'arrêter à celle-ci, que la surface du crâne, sur laquelle seule on peut faire des observations, n'est pas exactement parallèle à celle du cerveau, ne la représente pas parfaitement : car la ressemblance de ces deux surfaces est assez grande, et le reproche que l'on ferait ainsi à la Phrénologie, doit disparaître devant cette critique plus générale, qu'elle ne s'en est pas tenue à des observations simples et qu'au lieu de se

placer à un point de vue élevé, elle est entrée souvent dans une foule d'indications et d'explications minutieuses sur les caractères, où il est impossible de faire des observations concordantes. Dans les sciences naturelles, l'expérience est certaine parce que tous voient et entendent de la même manière les mêmes faits : il est ainsi facile de découvrir les causes. Pour la Phrénologie, au contraire, la cause, et en particulier l'existence d'une tendance quelconque de la vie spirituelle, n'est pas l'objet d'une perception : on ne peut l'établir que par une conjecture ou une induction. Il faut toujours partir d'une connaissance plus ou moins exacte de la conduite de l'individu. Dans ces conditions défavorables, la Phrénologie aurait dû se borner à l'observation de ces aptitudes, de ces dispositions, qu'il est le plus facile de reconnaître, sans avoir des renseignements bien certains sur tel ou tel homme. Si quelqu'un a le sens géométrique, une aptitude marquée pour les mathématiques, la mémoire des nombres, celle des couleurs, des dispositions pour la musique, il est aisé de le constater. Comme nous savons d'ailleurs que ces aptitudes, si elles n'existent pas dès l'origine, ne peuvent s'acquérir, ou seulement fort peu, comme nous pouvons en outre supposer qu'elles ont leur fondement organique dans la structure de l'organe central, c'est sans doute une tentative fort judicieuse de vouloir, par la comparaison d'un nombre très-considérable d'observations, découvrir le développement, la conformation du crâne qui leur correspond. Mais comment juger, par l'histoire seule d'un caractère, de l'humilité, de la religiosité et d'autres tendances semblables, de manière à ce que la Phrénologie puisse utilement s'en occuper. L'humilité peut aussi bien provenir de la faiblesse de l'esprit unie au sentiment de la faiblesse physique, qu'elle peut être la soumission volontaire d'un esprit plein de force, guidé par une idée morale. On ne pourrait chercher, dans la structure du cerveau, que l'indice de ces deux causes diverses, et non leurs effets. Encore faisons-nous ici abstraction de toute hypocrisie et de toute erreur et supposons-nous que l'infaillible sagacité du phrénologiste

n'est pas trompée par un orgueil déguisé. Qu'est-ce d'autre part que la religiosité ? De combien de sources différentes peut venir cette disposition à s'occuper des choses religieuses? L'inquiétude qui résulte de souffrances nerveuses, de même qu'elle peut conduire à la démonophobie, donne quelquefois à la pensée du goût pour des fantômes religieux, ce qui est très-différent de la dévotion sincère, instinctive qui se sera développée dans un autre cœur, ou d'un culte intelligent de la divinité, qui sera pratiqué par un troisième, peut-être sans aucune prédisposition corporelle, peut-être en opposition avec cette prédisposition, par l'expérience de la vie. Qui s'attribuera maintenant une assez profonde connaissance de l'homme pour distinguer dans tous les cas, avec la précision exigée par la science, la vraie source des inclinations manifestées dans la vie ? Ce sont cependant ces racines elles-mêmes de nos sentiments, et non ces phénomènes faciles à saisir, appelés l'humilité et la religiosité, termes psychologiques assez vagues, que la Phrénologie doit étudier.

Reste à examiner une dernière difficulté, à propos de laquelle Napoléon I[er] a fait à la Phrénologie une objection peu judicieuse. Il lui reprochait d'attribuer à la nature des prédispositions pour certaines facultés qui n'ont à s'exercer que dans la société, suivant que le permet le hasard ou le développement de l'humanité. L'hypothèse d'un organe pour la passion des spiritueux recommande peu en réalité cette doctrine, et même l'hypothèse plus probable d'un organe pour la passion des boissons en général ne lui ferait pas beaucoup plus d'honneur. Mais l'objection de Napoléon est fausse en elle-même, et même en ce qu'elle a de juste, elle repose sur un malentendu facile à corriger. La nature donne très-certainement aux êtres organisés un grand nombre d'impulsions et de prédispositions dont les objets ne sont en apparence qu'accidentels, et qu'il n'appartient pas à celui qui a ces tendances de rencontrer ou de provoquer nécessairement. La vie de tout être est fondée sur la supposition d'un monde extérieur : si un animal a des dents, il ne vit qu'à la condition de trouver des aliments

qui puissent être broyés : tous ceux qui ne sont pas hermaphrodites ont une organisation correspondante à celle d'animaux d'un autre sexe, quoiqu'il ne dépende pas d'eux seulement d'en rencontrer. Bien plus, dans plusieurs espèces, toute la structure du corps est calculée, ainsi que l'ensemble de leurs fonctions, en vue d'un certain commerce social, qui ne se réalise que si l'ordre du monde se réalise lui-même dans son ensemble. Pourquoi donc n'y aurait-il pas dans la structure du cerveau de l'homme des prédispositions à de certaines manières d'agir, qui ne seront possibles que dans le cours de l'histoire, réglé lui-même par une puissance universelle? Napoléon aurait ainsi eu tort en principe; nous accordons volontiers qu'il a eu raison pour le détail, par rapport à l'ivrognerie, à la passion du vol, etc. Mais il est aisé de voir que la Phrénologie s'est ici trompée en prétendant que certaines tendances générales et élémentaires de l'esprit, réellement originelles, comme l'inclination aux plaisirs sensibles, ont d'avance une forme déterminée, précise, tandis qu'elles ne la doivent qu'aux objets déterminés qui peuvent se rencontrer et qui les mettent en jeu. La passion de l'ivrognerie, celle du meurtre supposent bien l'existence de la propriété, de la société, mais toutes les deux peuvent n'être que des formes particulières de cette tendance plus générale à l'égoïsme, qui doit être immédiatement soutenue et entretenue en nous par la coopération des fonctions physiologiques.

## V

### DU SIÉGE DE L'AME.

Nous nous sommes occupés jusqu'ici des formes générales de ces rapports, dont nous avons prouvé la possibilité entre le corps et l'âme ; nous ne nous sommes pas encore demandé quelle est la disposition particulière des organes qui permet ces relations. Nous devons cependant aborder ici déjà cette dernière question, au moins sur un

point, pour donner à ce qui précède une conclusion naturelle. Il faut savoir en effet quel est le *siége* de l'âme dans cet ensemble d'éléments matériels. — Précisons d'abord la question. Une substance immatérielle, qui n'est pas composée de parties dont les attractions et répulsions pourraient lui donner une figure et de l'étendue, ne peut pas occuper un certain volume dans l'espace; mais rien n'empêche qu'elle ne soit dans un certain lieu. Ce lieu sera marqué par le point jusqu'où se propage l'action du monde extérieur, qui doit faire impression sur la substance et d'où elle réagit elle-même sur les éléments les plus proches immédiatement, médiatement ensuite sur les autres qu'elle peut mettre en mouvement. L'endroit où viennent ainsi aboutir les excitations du dehors et d'où partent les impulsions de l'âme, sera le lieu de l'étendue d'où nous descendrons pour ainsi dire dans le monde inétendu de l'être réel, pour y trouver à sa place, dans l'enchaînement intelligible et suprasensible des choses, la substance agissante et passive tour à tour. Mais les idées que nous pouvons nous former de la relation des choses, nous permettent diverses hypothèses sur ce lieu même où leur nature active se manifeste dans l'étendue.

Nous pouvons d'abord avoir l'idée d'un être qui soit avec le reste du monde dans une relation non-seulement immédiate partout, mais encore invariable partout en intensité. Un tel être n'occupera point par suite une place fixe dans l'étendue; agissant en chaque point de l'étendue avec une égale promptitude et une égale force, il semblera également présent partout. C'est ainsi que nous nous représentons l'omniprésence de Dieu dans le monde : il est partout dans la création, et sa puissance n'a jamais de chemin à faire pour atteindre les éléments sur lesquels elle doit agir; réciproquement, les choses n'ont point à poursuivre Dieu, à le chercher en suivant telle ou telle voie; elles agissent sur lui, il sait toujours immédiatement où elles sont. Et nous ne concevons pas cette ubiquité de Dieu comme si l'extension était un attribut de son essence; elle n'est que le rayon immense dont sa puissance dispose.

Nous concevons Dieu en nous affranchissant de toute représentation sensible, comme un être sans forme visible, pour lequel l'étendue infinie n'est rien, pas plus une limite à son action immédiate qu'un attribut qui puisse s'ajouter à ses attributs innombrables.

La science nous a habitués à une seconde hypothèse : celle d'un être en relation immédiate, il est vrai, avec tous les autres êtres également, mais n'agissant pas sur tous avec une égale intensité. C'est ainsi que la force d'attraction agit immédiatement sur toutes les molécules entraînées par la gravitation, mais son intensité décroît avec la distance. Les forces moléculaires, en théorie, agissent aussi à l'infini, mais en réalité leur action décroît si rapidement qu'il est impossible de la percevoir au delà de limites très-étroites. Tout être ainsi conçu aurait son siége en un point précis, celui autour duquel s'exerce le maximum de son action. Il est d'ailleurs facile de voir que, ici non plus, on n'affirme pas comme un attribut de l'être lui-même une extension infiniment grande ou infiniment petite. On peut concevoir une substance comme présente dans toute l'étendue infinie où elle agit : on peut tout aussi bien la concevoir comme infiniment petite ou confinée au point d'où sa force s'exerce. En réalité, ce n'est ni l'un, ni l'autre ; la substance est chose suprasensible, que ses qualités seules caractérisent et le point dont nous parlions, n'est que le lieu d'où cette substance manifeste son action sur le monde étendu qui n'est lui-même que la manifestation de l'ordre intelligible.

Entre ces deux hypothèses, il s'en place une troisième : on peut admettre qu'une substance, par sa nature et par le rang qu'elle occupe dans l'ordre intelligible des choses, est capable de relations immédiates seulement avec un nombre limité de substances et qu'elle n'a au contraire, avec les autres, que des relations médiates. Ce n'est donc pas une certaine surface, celle d'une sphère par exemple, qui servirait de limite à l'action de la substance, de telle sorte qu'elle agirait également sur tout ce qui se trouverait, ou toujours ou par hasard, au-dedans de cette limite,

et n'agirait nullement sur tout ce qui serait situé au delà. Au contraire elle exercerait son action sur toutes les autres substances avec lesquelles une liaison interne l'a unie, et resterait sans effet sur celles qui lui sont étrangères, quels que soient les lieux occupés par les unes et les autres. Car les relations n'ont lieu qu'entre substances et non entre une substance et tel ou tel point de l'espace; cette action limitée d'un être $a$, tel que nous le supposons, se comprend seulement en ce sens qu'elle s'exerce entre lui et un autre être $b$, parce que les natures qualitatives de ces deux êtres la rendent possible et nécessaire ; elle n'aurait pas lieu au contraire entre $a$ et un troisième être $c$, parce que les natures de ces deux derniers ne le permettent pas. Alors peu importe la place que peuvent occuper dans l'espace les êtres $b$, $b'$, $b''$, avec lesquels $a$ est en relation immédiate. S'ils étaient par hasard répartis à la surface d'une sphère, il nous semblerait naturel de chercher au centre le lieu occupé par la substance $a$, et nous dirions qu'elle agit jusqu'à la surface de cette sphère et non au delà ; mais cette hypothèse n'est pas nécessaire. Supposons les éléments $b$, $b'$, $b''$, situés en des points non symétriques et à des distances très-diverses, et, entre ces éléments, des substances $c$, $c'$, $c''$, en des positions tout aussi peu symétriques, substances avec lesquelles $a$ n'a pas de relations directes ; supposons encore que $b$ aussi bien que $c$ se meuvent dans l'espace ; rien de tout cela n'empêchera le commerce direct de $a$ avec $b$. Nous pourrions ainsi faire sur la substance $a$ cette hypothèse, paradoxale, il est vrai, mais non illégitime, qu'elle est simultanément en beaucoup de points de l'espace. Suivant les remarques que j'ai faites dans les deux cas d'abord discutés, il est facile de comprendre que cette pluralité de points occupés n'est pas en contradiction avec l'unité que nous reconnaissons toujours à la substance $a$. Un être nous paraît occuper dans l'étendue la place où il agit immédiatement : il est partout, si sa nature lui permet d'agir immédiatement sur toutes choses ; il est en un point, si sur ce point son action est maximum ; il est enfin en plusieurs points à la

fois, s'il agit immédiatement et avec une égale intensité sur plusieurs substances, occupant d'une manière constante ou non ces divers points, tandis qu'il reste sans action sur d'autres substances fixes ou errantes en d'autres points. Si tous les êtres divers $b$, $b'$, $b''$, forment dans l'espace un tout enchaîné continu, sans renfermer aucun élément d'espèce $c$, $a$ nous semblera comme omniprésent dans ce continuum, comme Dieu dans le monde, et dans ce cas notre hypothèse se ramènerait plus facilement aux hypothèses déjà examinées : elle semblerait au contraire très-paradoxale, si avait lieu le mélange d'éléments indiqué plus haut, et si nous devions attribuer à une substance $a$, une et indivisible, la propriété d'apparaître à la fois, en plusieurs lieux éloignés les uns des autres.

Appliquons maintenant ces considérations générales au cas actuel. Ceux-là seuls, qui ont le bonheur de croire aux prodiges du somnambulisme, admettront que le domaine où l'âme peut agir s'étend à l'infini ; encore ne pourront-ils soutenir que cette action s'étende à l'infini avec la même intensité ; ils accorderont en outre que cette puissance d'agir immédiatement ne s'exerce au delà des limites du corps, que dans des conditions extraordinaires. L'expérience de la vie ordinaire, dans l'état de santé, met absolument hors de doute que, dans toutes les circonstances, les limites du corps bornent aussi l'espace dans lequel seulement l'âme peut exercer une action immédiate et recevoir immédiatement des impressions. Mais diverses expériences nous apprennent que le théâtre de ces relations immédiates est encore plus restreint. Tout état du corps qui ne se traduit pas dans une excitation nerveuse est pour l'âme comme s'il n'était pas, et de même tous les mouvements de l'âme qui ne se propagent pas à travers le système nerveux n'existent pas pour le corps. Ainsi, une grande partie de la vie du corps s'écoule sans que l'âme la connaisse, sans agir sur le système nerveux plus qu'une partie quelconque du monde extérieur. Si maintenant nous considérons le système nerveux lui-même, nous devons distinguer entre les parties destinées simplement

à transporter les impressions et d'autres parties essentielles, par lesquelles s'exercent immédiatement les rapports de l'âme et du corps. Si l'on pratique une simple incision sur un nerf sensitif, toutes les impressions faites à l'extrémité extérieure de ce nerf sont perdues pour l'âme, ne lui parviennent pas. Si l'on fait une incision analogue sur un nerf moteur, les volitions de l'âme ne se transmettent plus aux muscles commandés par la partie séparée. L'âme n'est donc pas en relation immédiate avec toutes les parties du système nerveux. Son action part du cerveau : c'est avec lui seulement qu'elle communique sans intermédiaire. L'ensemble des nerfs n'est qu'un instrument, au moyen duquel les impressions, impuissantes par elles-mêmes, arrivent à l'âme, au moyen duquel les mouvements de l'âme, qui par eux-mêmes resteraient sans effets, sont transmis aux membres. On peut aller plus loin et réduire encore le domaine propre de l'âme. Nous savons en effet qu'une lésion du cerveau, près de la moelle épinière, empêche les impressions d'arriver au cerveau, et du même coup suspend l'empire de l'âme sur les membres dont les nerfs ne se continuent plus jusqu'au cerveau. Dans le cerveau lui-même, où l'âme se trouve ainsi refoulée, nous pourrions faire la même distinction de proche en proche entre les diverses parties ; mais ici les recherches expérimentales deviennent trop difficiles pour permettre à une observation directe de discerner le cercle d'action immédiate de l'âme des diverses parties qui ne sont encore que des instruments d'importation ou d'exportation.

On a essayé de combler cette lacune au moyen d'hypothèses : le plus souvent on s'est contenté de fantaisies. Si l'on trouvait un point où viendraient aboutir tous les nerfs sensitifs et d'où partiraient tous les nerfs moteurs, c'est là qu'on placerait le siége de l'âme. L'anatomie n'a pas encore fait cette découverte et ce que nous savons déjà de la structure du cerveau ne nous permet pas d'espérer que l'observation la plus minutieuse découvre jamais un pareil point. Mais nous perdrons peu à ne pas le trouver. L'inter-

section de tous les nerfs ne se ferait jamais en un point géométrique absolument indivisible ; ils ne pourraient se réunir. Dans ce petit espace l'âme, si l'on soutient qu'elle ne doit occuper qu'un point indivisible, aurait son siége en un endroit quelconque jusqu'où se transporteraient, alors sans chemin tracé, au travers de ce petit espace comme au travers d'un parenchyme amorphe, toutes les impressions amenées par les nerfs. Or, cette concession une fois faite, on voit aisément que la supposition d'un tel point où aboutirait tout le système nerveux, devient inutile. Pour déterminer le siége de l'âme, il serait superflu d'imaginer une pareille structure ; elle pourrait résider partout où les impressions, après avoir quitté ces fils conducteurs, viendraient se jeter et se réunir, soit en se propageant par un parenchyme amorphe, qui, en réalité, ne se trouve pas dans le cerveau, soit en entrant dans le réseau des cellules ganglionnaires qui composent la substance médullaire grise. On objectera peut être que, ce mode de propagation admis, un certain nombre d'impression, ne parvenant pas jusqu'au siége de l'âme, passeraient probablement inaperçues; mais, en vérité, l'organe central n'est pas destiné seulement à préparer l'aperception de ce qui se produit en lui ; il doit aussi donner lieu à des réactions mutuelles entre les mouvements qui s'y rencontrent, et dont les uns ne sont point destinés à être perçus, dont les autres ne doivent l'être qu'après certaines modifications résultant de ces réactions mêmes. Cela nous fournit encore la réponse à l'objection suivante que l'on ne manquera pas de faire : tout cet enchaînement, dira-t-on, du système nerveux et l'isolement si complet de chacun des filets qui le composent, ne sont-il pas rendus inutiles, inintelligibles, si les excitations d'abord séparées peuvent ensuite se mêler les unes aux autres et finissent par se propager comme à travers un espace vide ? mais la structure du système nerveux n'a pas seulement pour but d'empêcher qu'une excitation $a$ soit affaiblie par tout mélange avec d'autres excitations avant d'arriver jusqu'à l'âme ; elle sert aussi à produire ce résultat que cette impression $a$ ne par-

vienne jusqu'à l'âme qu'après avoir subi d'une excitation $b$, arrivée par une autre voie, une certaine modification qui lui a donné la forme $\alpha$. Alors l'entrelacement des nerfs dans le cerveau servirait à fournir par des réactions régulières, au lieu des excitations simples $a$, $b$, $c$, d'autres excitations modifiées $\alpha$, $\beta$, $\gamma$, qui seules doivent agir sur l'âme. Après cela il n'est pas nécessaire que les excitations soient encore séparément conduites jusqu'à l'âme ; car, de même que dans l'âme les impressions naissantes ne sont pas séparées et ne se confondent cependant pas, les excitations, tant qu'elles traversent encore une substance matérielle, pourraient, une fois leur forme arrêtée, s'entrecroiser, se mêler, sans la perdre, comme les ondes sonores ou les ondes lumineuses. Les observations qu'il nous faudra faire plus tard sur la localisation des sensations et les mouvements réflexes nous apprendront jusqu'à quel point de pareils procédés sont nécessaires dans l'économie physico-psychique.

Jusqu'à présent nous avons admis que l'âme ne se trouve qu'en un point et n'est en relation immédiate qu'avec ce qui touche à ce point. Une semblable hypothèse n'est pas sans difficultés. Une substance déterminée ne saurait être placée en un point de l'espace vide, absolu ; car chacun des points de cet espace est identique aux autres. La place de cette substance sera toujours déterminée par sa position vis-à-vis d'autres substances. C'est donc seulement par ses relations avec ce qui l'entoure que l'âme pourra être obligée de rester en un point fixe et c'est seulement par le mouvement du corps qu'elle pourra se déplacer. Je veux maintenant montrer clairement, en peu de mots et sans entrer ici dans aucune discussion métaphysique, que la relation d'un point avec ce qui l'entoure immédiatement ne peut se concevoir. Il faut changer cette idée en celle d'une action qui s'exerce entre des substances éloignées les unes des autres et non simplement en contact : si l'on admet cette action à distance, elle ne peut, comme nous l'avons vu plus haut, s'arrêter à une certaine limite dans l'espace, elle doit au contraire s'exercer à

l'infini, mais avec une intensité décroissante, ou, si elle doit porter sur un point de l'espace et non sur un autre, le choix de ce point sera indépendant de sa position dans l'espace et ne dépendra que de la nature des substances qui l'occupent et qui, par leurs qualités, peuvent ou non entrer en relation avec la première substance. Je me prononce nettement pour la seconde hypothèse. Jamais je n'ai pu admettre que l'âme fût une monade fixée en un point de l'espace et fût en relation avec les diverses parties du corps, et d'abord les parties du cerveau, dans une proportion décroissante avec la distance. Je la regarde plutôt comme un être spirituel, qui n'occupe pas une position dans l'espace, qui n'est pas petit comme un point et n'est pas d'abord en un point précis, pour agir ensuite, en conséquence de la position qu'il occupe, sur les différentes parties avec une intensité différente : c'est un être qui d'abord, à cause de sa nature qualitative, est en un rapport intelligible de relation immédiate avec un certain nombre d'autres êtres et avec *ce qui arrive en eux*, et qui, par suite, a toujours sa place partout où s'étendent les êtres avec lesquels il est ainsi en relation. Je ne suis pas plus en mesure que les anatomistes de montrer ce domaine de l'âme ; mais je ne trouve aucune raison métaphysique, qui m'empêche d'admettre une certaine étendue, continue ou non, dont chaque point pourrait à bon droit s'appeler le siége de l'âme quoique, en réalité, chaque point ne soit le siége de l'âme que pour une activité particulière de cet être. C'est donc, en définitive, la troisième des hypothèses examinées en général, pour laquelle je me prononce exclusivement : je ferai seulement remarquer que je n'ai pas appuyé sans intention sur ces termes : ce qui arrive en eux ; car ce qui arrive dans les éléments du cerveau est le fondement de leurs relations avec l'âme. Ce n'est pas en effet par leur constitution physique ou chimique, que ces parties ont sur les autres cet avantage de réagir immédiatement sur l'âme. La qualité, qui leur assure cet avantage, n'est entièrement conçue, que si nous comprenons dans l'idée que nous nous en formons le caractère distinctif de

ce genre de mouvement que les éléments de l'organe central, en rassemblant les impulsions données par les fils nerveux, éprouvent eux seuls et par opposition à toutes les autres parties du système nerveux, même celles qui sont placées le plus près du cerveau.

Il nous reste à critiquer l'hypothèse d'après laquelle l'âme occuperait dans le cerveau tantôt une place et tantôt une autre. Herbart est le dernier qui ait présenté cette opinion : l'âme, d'après lui, se précipite à la rencontre d'une impression, jusqu'à l'origine du nerf sensitif où elle se produit, et se transporte ensuite à l'origine du nerf moteur auquel elle doit communiquer une impulsion. Il est cependant facile de voir que l'âme, pour se rendre ainsi au point où aboutit le nerf sensitif *a* qui est déjà excité, doit savoir que c'est le nerf *a* et non le nerf *b* qui lui apporte une impression ; elle doit donc être déjà, n'importe comment, dans une relation dynamique avec *a* pour se mettre ensuite en rapport local avec lui. Son déplacement ne pourrait alors servir qu'à renforcer une relation déjà existante et non à la produire si elle n'existait pas. Comment l'âme, d'autre part, saura-t-elle se diriger précisément vers le nerf qu'elle doit émouvoir, c'est difficile à dire. La théorie des mouvements réflexes pourrait seule ici nous tirer d'embarras. Cette hypothèse n'offre donc aucun avantage sérieux : elle a été adoptée par Herbart, à cause de la conviction où il était de l'impossibilité d'une action à distance, conviction que je ne partage pas, que je regarde au contraire comme une erreur capitale de la métaphysique d'un philosophe d'ailleurs si distingué.

# CHAPITRE III

## DE LA NATURE ET DE LA DESTINÉE DE L'AME.

### I

### DES LIMITES DE LA VIE SPIRITUELLE.

Pour donner d'abord une première idée de l'âme, nous avons dû naturellement partir de ces phénomènes qui, ne pouvant se ramener à des causes physiques, rendaient nécessaire l'hypothèse d'un principe distinct. A côté de ces phénomènes, il y en a beaucoup d'autres qui en réalité peut être ne dépendent pas moins d'un principe immatériel, bien qu'ils ne nous obligent pas à cette hypothèse aussi impérieusement que les premiers, puisque, au premier abord du moins, ils semblent se rapporter à des causes purement physiques. Les limites de l'influence de l'âme sont donc encore indéterminées en deux sens. Nous ne savons pas jusqu'où l'action de l'âme s'étend sur les rouages de tout organisme, si plusieurs phénomènes de la vie organique, qui peuvent s'expliquer parfaitement en eux-mêmes par les lois de la nature physique, ne subissent cependant pas l'influence de l'âme ; nous ignorons en outre, si dans ces classes de produits naturels, dont la manière d'être ne

nous donne aucune raison de les tenir pour animés, ne se cache cependant pas une vie de l'âme, qui nous échappe parce qu'elle ne se développe pas de la même manière qu'ailleurs. A côté de l'idée d'une *anima rationalis*, que nous nous formons par l'observation des animaux supérieurs, l'idée d'une *anima vegetativa* a été le sujet de nombreuses fantaisies physiologiques, dont nous devons ici apprécier la valeur.

C'est encore le besoin de ramener autant que possible à l'unité l'âme et le corps, qui a d'abord donné naissance à l'hypothèse animiste : si le principe spirituel ne peut jamais se développer sans le secours du monde extérieur, qu'il ait au moins la puissance de transformer les éléments qui sont à son service. Cette opinion célèbre de Stahl, qu'il faut regarder l'âme comme l'architecte du corps, a été souvent reprise et abandonnée par les physiologistes dans un esprit très-différent, tantôt avec le désir de la justifier, tantôt avec horreur pour une conception aussi extravagante. Il est cependant facile de distinguer en quoi elle est possible et en quoi elle est au contraire inacceptable. Si l'on admet l'existence d'un mécanisme physico-psychique, au point de reconnaître que les excitations intérieures de l'âme peuvent changer assez l'état physique des nerfs pour produire une contraction musculaire, il n'y a pas à douter que des excitations d'une autre sorte ne puissent également amener d'autres transformations des éléments matériels, et telles que le mode de développement du corps en résulte. Nous ne pouvons pas décider jusqu'où s'étend une telle influence, ni quelle peut être la variété de ses effets. Si nous songeons cependant à la quantité de mouvements admirablement précis et aux tensions musculaires que détermine une passion de l'âme, nous pouvons juger que cette influence ne doit pas être très-bornée. De même que dans l'expression mimique, l'âme peut faire jouer les muscles de mille manières, elle pourrait, avec autant de variété, occasionner dans les éléments constitutifs du corps, à mesure qu'ils se forment, des mouvements, des changements de position. Ces effets se produiraient, il est vrai,

avec infiniment plus de lenteur que lorsque l'âme agit sur les muscles, car il manque à ces parties cette faculté de se transformer brusquement, qui est nécessaire aux muscles pour remplir leurs fonctions. Les liens qui existent entre l'organe central et le grand sympathique, fourniraient à cette influence de l'âme une libre route pour arriver jusqu'à ces parties faciles à mettre en œuvre, et cette influence serait là plus grande et plus étendue que sur les muscles, dont chacun forme à lui seul un système anatomique distinct et dont les changements d'états n'ont d'importance pour les autres parties que par leurs effets extérieurs transitoires, contraction ou tension. Il ne serait donc pas impossible, avec de la bonne volonté, de démontrer d'une manière satisfaisante le pouvoir formateur de l'âme.

Mais la doctrine dont nous nous occupons, ne voulut pas seulement établir l'influence possible de l'âme sur les phénomènes du développement physique; elle prétendit encore trouver dans la raison comme un principe pour expliquer l'appropriation admirable des diverses parties de l'organisme à leur fin, appropriation qui lui parut supérieure aux forces ordinaires de la nature. C'est en cela que cette théorie est inadmissible, ou du moins l'interprétation qu'on lui a donnée le plus souvent. Affirme-t-on que l'âme forme le corps et en a conscience, on doit alors faire appel aux facultés de la vie consciente, la réflexion raisonnable et la volonté; car ce n'est qu'à elles qu'on pourrait attribuer la tendance à organiser la matière conformément à un plan. Mais comment l'âme pourrait-elle réaliser ce plan? Il lui faudrait assurément déjà quelques organes, et on ne conçoit pas comment elle viendrait à bout de construire le corps entier, sans supposer une partie considérable de ce corps déjà formée par le cours naturel des choses et suivant des lois physiques. Nous ne pouvons donc accorder une action plastique qu'à l'âme inconsciente et nous perdons ainsi tous les avantages de la raison, puisque la raison n'apparaît que dans la vie consciente, et nous ne trouvons dans cette âme qu'un principe substantiel dont les états

intérieurs peuvent, il est vrai, exercer une influence formatrice, mais dans la mesure seulement que comporte chaque substance, et en particulier suivant un plan général de la nature, en vertu duquel des résultats déterminés dans d'autres éléments correspondraient, par des lois mécaniques, à ces états de l'âme. Il y a donc au fond de la doctrine en question un simple paralogisme, par lequel on transporte à la substance de l'âme, abstraction faite de toute conscience, les avantages que l'âme consciente retire de la conscience.

Elle est cependant susceptible d'une interprétation meilleure. D'abord on peut faire observer que si l'influence plastique de l'âme s'exerce sans qu'elle le sache et sans qu'elle le veuille, cette influence ne dépend pas moins de ce qui se passe dans la conscience. Il en est de même pour les autres formes de l'activité spirituelle. La résolution de mouvoir un membre est un phénomène dont nous avons conscience ; cependant la résolution seule ne suffit pas. Si elle suffisait, ma volonté devrait mouvoir avec la même facilité, immédiatement, les objets extérieurs ou les membres de mes semblables. Le mouvement réel du membre ne suit que parce que la résolution est un état de l'âme substantielle, auquel un mécanisme physico-psychique a lié la production d'un changement dans l'état des nerfs moteurs. Mais cette liaison est toute en dehors de la conscience, et s'il est certain que nous pouvons vouloir quelque chose, il l'est aussi que nous connaissons seulement nos résolutions et que nous ignorons comment l'effet les suit. Nous avons donc là une action sur le corps, qui se produit en dehors de la conscience, bien que sa cause, son occasion soit en elle. Les états intérieurs qui sont le fondement de l'action plastique de l'âme n'ont pas, comme les idées des mouvements, le caractère de prévoyance ou de volonté. Ils sont plutôt comme des rêves dans lesquels se présente l'image du corps à réaliser, quelque chose comme l'idée de Tréviranus, d'après laquelle le grain de blé rêve de sa fleur future. Obtenons-nous par ces rêves quelques résultats dans la formation de l'organisme, nous

en avons tout aussi peu conscience que de former à ce propos le moindre projet; mais il n'est assurément pas impossible que ces songes, qui sont, aussi bien que la résolution d'un mouvement, une modification de notre âme substantielle, aient, en fait, sur la masse des éléments transformables, une puissance semblable, en vertu d'un mécanisme physico-psychique.

Avant de ramener cette possibilité aux étroites limites de la vraisemblance, prévenons une objection que l'on ne manquerait pas de nous faire. Quand nous avons si souvent affirmé que des idées naturelles, des types de genre et autres ne peuvent exercer aucune action mécanique, il peut sembler étrange que nous reconnaissions maintenant cette puissance aux rêves de l'âme. Mais ces rêves, fussent-ils même ceux d'un grain de blé, ne sont pas quelque chose de plus faible, mais bien quelque chose de plus puissant au contraire que ces idées et ces types de genre. On refuserait à ces derniers toute force motrice parce qu'ils ne sont considérés que comme un *contenu* idéal et non comme des *pensées*, qui *appartiennent* à un sujet déterminé et réel. Les rêves du grain de blé sont, par cela même qu'ils sont *ses* rêves, les états d'un sujet réellement présent, qui est avec les autres, également réels, dans un rapport de relation. Des idées, en tant que l'on ne considère que leur contenu, sont, quelque magnifique que soit ce contenu, des ombres sans réalité. Les pensées les plus insignifiantes au contraire, à les considérer comme les pensées d'un sujet déterminé, sont des états d'un être réel, et acquièrent par là une valeur mécanique réelle. Une petite vitesse d'une masse également petite compte pour quelque chose dans le monde : la plus étonnante vitesse au contraire d'une masse nulle ne produit rien.

Nous venons de défendre la *possibilité*, il faudrait maintenant établir la *vraisemblance* de la théorie en question. En parlant d'une action plastique de l'âme, on entend naturellement par là, qu'à l'insu de l'âme elle-même, il se réalise toujours par la liaison des phénomènes naturels précisément ce qu'elle a conçu d'avance dans ses visions

spirituelles. Comme le grain de blé rêve de sa fleur, le germe aussi de tout autre organisme rêve de son développement futur, et ces rêves se réalisent ensuite comme ils se sont présentés. Logiquement, ce n'est pas impossible; mais il semble, quand on considère l'égale possibilité de toute autre hypothèse, que les réactions physiologiques, déterminées par ces rêves considérés comme affections de l'âme, diffèrent entièrement peut-être du contenu de ces rêves. En fait, pourquoi la tige de blé doit-elle produire une fleur parce que l'âme du blé en a rêvé? Le rêve n'agit pas par son contenu, mais parce qu'il est une certaine modification de l'âme. Les résultats ne suivent que comme équivalents mécaniques, c'est-à-dire suivant le degré d'affection que le rêve a produit dans l'âme. Un mobile se comporte absolument de la même manière, qu'il soit mis en mouvement par la main d'un homme, par une machine ou autrement. L'impulsion qu'il transmet lui-même à un autre mobile ne consiste jamais qu'en une certaine vitesse et une certaine direction, qui lui ont été transmises à lui-même, et se ramène par conséquent à l'affection qu'il a subie. Il ne s'agit donc pas de ce que l'âme rêve, mais bien de savoir la grandeur et l'étendue de l'ébranlement qu'elle a reçu. Il est possible que le contenu du rêve agisse sur la forme de l'ébranlement, mais il est absolument invraisemblable que cette influence soit considérable. Si nous accordons que des états rationnels de conscience il puisse sortir une action sur les phénomènes qui président à la formation du corps, action elle-même inconsciente, nous sommes cependant encore bien loin d'admettre que le développement formel du corps doive répondre au contenu de la conscience. Mais nous ne faisons par là que montrer combien est incertain le point capital de la doctrine.

Si nous consultons maintenant l'expérience, nous trouvons que les idées en général, en tant qu'elles ne sont pas accompagnées de plaisir ou de douleur, ont bien une certaine influence détournée sur la formation du corps, mais une influence extrêmement bornée. Nous savons que les hypocondriaques, en se préoccupant exclusivement de telle

ou telle partie du corps, produisent en elles, par l'idée seule du mal, des sensations subjectives qui peuvent parfois avoir de l'influence sur la circulation et la digestion, si bien que dans des cas très-rares, là où la pensée d'une dégénérescence locale afflige le malade, il se produirait, par suite de cette idée, quelque chose de semblable. Ce qu'on rapportait généralement autrefois à la puissance créatrice de l'imagination, comme les envies des femmes enceintes, doit être expliqué le plus souvent par des causes purement physiques : il y a cependant assez de cas où la préoccupation d'un visage étranger détourne entièrement la physionomie de l'enfant du type habituel de la famille. Les états passionnés de l'âme, où se produisent non-seulement des idées de même genre, mais encore des sentiments, ont, sur la vie physiologique, une grande influence. Cette influence n'est cependant jamais plastique dans le sens de la théorie qui nous occupe. L'expression de la physionomie n'est déjà plus semblable au sentiment qu'elle exprime : elle est une coordination de parties dans l'espace et le sentiment est un état de l'âme purement intensif. Le pouvoir de produire des formes déterminées n'appartient donc pas aux sentiments, et à coup sûr il n'y a pas de raison d'admettre qu'il leur ait appartenu dans la première période du développement, pendant laquelle les éléments des tissus devaient encore être plus dociles aux impulsions de l'âme qu'ils ne le sont plus tard, quand la constitution est formée. Même les sentiments persistants n'agissent qu'indirectement sur certaines formes du corps, en troublant d'abord l'harmonie des fonctions nutritives, dont certaines parties plus que d'autres réclament constamment le secours. La délicatesse ou la dureté du tissu, la légèreté ou la lourdeur de l'architecture du corps et d'autres rapports généraux semblables, ce seraient donc là les seules choses que nous pourrions attribuer à l'influence plastique exercée par l'âme.

En résumant maintenant ces observations, nous ne pouvons accorder à ce qui se passe dans la conscience qu'une action fort restreinte sur la formation des parties extérieures. L'âme intelligente ne peut rien, à la manière inconsciente

que nous supposons, comme architecte du corps. Il reste toujours possible, et c'est un cas à bien distinguer des précédents, que l'âme, abstraction faite de toute conscience, par les qualités originelles de sa nature, sur lesquelles vient ensuite se greffer la vie intellectuelle, prenne une part active au développement physiologique du corps. Comme élément substantiel, à côté des autres éléments corporels, avec lesquels elle est en relation constante, elle produirait d'un commun accord, par ses états intérieurs, aussi bien que les autres par les leurs, la formation du corps. Elle pourrait peut-être les gouverner, comme élément principal, comme le premier parmi des égaux, mais toujours à la façon seulement de certaines substances chimiques, qui impriment à toutes leurs combinaisons avec les substances les plus diverses un cachet propre, partout identique.

Ainsi, à l'intérieur d'un même être organisé, l'étendue du domaine où s'exerce l'activité de l'âme est indéterminée et l'on est réduit à de simples conjectures. C'est encore plus vrai, si nous jetons les yeux sur la diversité des créatures et si nous cherchons à tracer une ligne de démarcation entre les êtres qui ont une âme et les êtres inanimés. Même dans ces productions naturelles, dont la manière d'être ne nous oblige pas à leur supposer une âme, il pourrait se trouver un principe spirituel. Si nous ne pouvons en constater l'existence, c'est peut-être à cause de la faiblesse de nos moyens d'observation qui ne nous permettent pas de reconnaître partout les manifestations, réelles et même analogues aux nôtres, de la vie spirituelle : c'est peut-être aussi parce que l'organisation de ces êtres, si différente de la nôtre, rend les manifestations de leur vie spirituelle tout à fait dissemblables des manifestations ordinaires et par suite inintelligibles pour nous. Enfin la vie spirituelle peut bien n'être pas partout la même, ou plutôt montrer, aussi bien dans les forces que dans les modes qualitatifs de ses activités, des différences telles que toute analogie extérieure disparaît, sans que celle de la nature psychique commune à tous les êtres soit effacée.

L'imagination s'est emparée de toutes ces raisons, quand elle a recherché des traces de la vie spirituelle en dehors du règne animal où elle se montre clairement à nous. On a voulu démontrer que c'est au fond un préjugé de croire la vie de l'âme nécessairement liée à une organisation déterminée et particulièrement au système nerveux. Déjà dans les classes inférieures du règne animal, ce système s'écarte beaucoup du type auquel nous avait habitués l'observation des animaux supérieurs. Nous avons d'autant plus le droit d'admettre ces idées en général, que nous avons reconnu déjà le véritable rôle du système nerveux : il ne produit pas par lui-même les qualités propres de la vie spirituelle, mais il fournit à ces activités, qui sont la propriété originelle de l'âme, le moyen de répondre aux circonstances extérieures, en lui communiquant des impressions déjà combinées d'une certaine manière. L'infinie diversité des êtres peut tirer partie des impressions de mille manières, et présenter, pour la grandeur et l'étendue des réactions, des variétés innombrables : la disposition du corps, qui sert à la vie psychique, peut être aussi indéfiniment diversifiée et rien n'empêche la pensée de se manifester dans des êtres qui n'ont pas tous les organes nécessaires pour la perception et la liaison des impressions, mais qui font cependant de ces impressions un emploi peu compliqué peut-être, suffisant toutefois pour l'horizon de leur vie spirituelle. Admettons enfin que ce n'est pas seulement l'étendue, la richesse de cet horizon qui diffèrent d'un être à l'autre, mais encore le mode et la force de l'activité spirituelle qui y règne, et que la vie intérieure des autres êtres puisse par suite offrir, à divers degrés, des rêves à demi-conscients, des sentiments obscurs, des désirs sans volonté, nous voyons alors s'ouvrir devant nous un océan de possibles immense et sans rivages.

Mais à quoi nous sert cette perspective ? Incontestablement à très-peu de chose tant qu'elle n'est pas mieux justifiée ou mieux délimitée. Une idée qui serait adoptée pour cette seule raison que l'idée contraire ne peut être démontrée, aurait une bien mince valeur scientifique. Il est né-

cessaire que nous ayons une raison sérieuse et positive d'admettre l'hypothèse dont nous avons parlé. Si nous nous permettions, pour étendre à toute la nature la vie spirituelle, non-seulement de faire abstraction des rapports d'organisation qui accompagnent toutes ses manifestations importantes, mais encore de faire rentrer dans le concept d'être doué de cette vie spirituelle, tout ce qui est organisé autrement que les animaux et ne présente avec eux que des analogies indéterminées et éloignées, nous courrions le risque de perdre entièrement de vue l'objet, dont nous ne pourrions nous occuper avec intérêt qu'autant, qu'à travers toutes ses modifications, il conserverait cependant des traits constants, partout identiques.

Nous avons indiqué plus haut le motif pour lequel nous pourrions supposer que tous les êtres de la nature ont une vie spirituelle. Les écoles qui n'observent le monde que d'une manière empirique n'ont pas de difficulté à admettre l'existence d'une substance inerte; si cependant nous cherchons un but proposé à la totatité du monde, il semble que toutes les créatures ne tendent qu'à réaliser le mieux et cette fin n'est possible que pour la vie spirituelle seule, et en elle seule. Cette hypothèse d'une téléologie universelle, qui donnerait à tous les êtres et à tous les phénomènes leur raison d'être, n'est pas sans doute en contradiction avec cette idée qu'une partie de ce qui est jouerait seulement le rôle d'intermédiaire et servirait aveuglément et sans conscience à réaliser ce que la vie spirituelle seule doit amener à sa perfection. Si l'on soutient que dans une organisation achevée de l'univers, tout doit connaître le but et en jouir d'avance, cette affirmation n'est pas certainement sans quelque fondement, elle ne suffit pas cependant pour faire abandonner l'idée dont nous venons de parler. On pourrait donc toujours opposer aux partisans d'une vie spirituelle présente partout à quelque degré, la conception d'une substance inerte, destinée seulement à servir de moyen pour atteindre la fin suprême, si cette conception n'était pas en elle-même inadmissible. Nous avons cherché, plusieurs fois déjà, à montrer qu'il est im-

possible de comprendre un principe mort, de comprendre son mode d'action. Cette idée d'une substance inerte peut nous servir dans nos calculs, dans nos études sur les phénomènes, mais comment croire qu'elle réponde à quelque chose d'objectif? Alors de deux choses l'une : ou ce en quoi nous n'apercevons aucune trace de vie spirituelle, n'est pour nous qu'un phénomène sans substance, ou nous devons admettre qu'il s'y cache cependant une vie spirituelle. L'idéalisme n'a jamais pu faire triompher la première hypothèse ; le monde extérieur a par lui-même trop de réalité pour être jamais regardé comme une pure création de notre imagination ; nous sommes donc obligés de chercher la raison de son existence permanente dans un principe spirituel, qui le vivifie et qui seul peut être considéré comme un être indépendant.

Nous sentons bien que ces idées ne sont pas assez développées, et qu'elles sembleront peu démontrées : on ne verra peut-être ici que des fantaisies, dans un sujet où la certitude est impossible. Il ne nous est pas permis d'insister davantage. Si nous pouvions en tirer quelques conséquences pratiques, nous aurions le devoir de les établir rigoureusement ; mais, au lieu d'être pour nous des principes qui nous serviraient plus tard, ce ne sont que des aperçus dont nous n'aurons plus à nous occuper. Ils auraient été plus vagues encore et plus incertains, si nous leur avions donné moins de généralité. Il n'est pas juste de soupçonner que les plantes auxquelles notre imagination l'accorderait volontiers, ont une âme et de ne voir au contraire dans les minéraux qu'une substance inerte. Si on veut jamais étendre les limites de la vie spirituelle, on ne doit pas tâtonner pour les fixer ici ou là : il faut rationnellement y faire entrer tout ce qui est. On reconnaîtra que toutes les idées de matière et de force, qui sont le fondement de la physique mécanique, ne sont pas les idées de principes particuliers ; ces mots servent seulement à désigner des effets que l'on ne peut pas encore ramener à leurs vraies causes psychiques. Cette croyance à la réalité du monde spirituel seul, croyance qui avait déjà décidé

Empédocle à faire dériver tous les phénomènes de l'amour et de la haine et qui a été restaurée, en Allemagne, avec tant de profondeur par Leibniz, doit nous porter à supposer dans les mouvements de la matière inanimée et inorganique elle-même l'activité cachée de forces spirituelles. Nous dépassons ainsi de beaucoup les affirmations de Fechner sur l'âme des plantes, mais nous sommes entièrement assurés de son tacite assentiment (Nanna, Leipz. 1848). Peut-être, en limitant la question à une partie de la création, à une partie des êtres organisés, la théorie de ce pénétrant naturaliste a-t-elle revêtu l'apparence d'une fantaisie séduisante mais arbitraire qui a paru trop blesser des lecteurs préoccupés de physiologie, et d'ordinaire peu sensibles à l'intérêt scientifique de principes qui s'éloignent des données de l'expérience.

Nous ne pouvons cependant nous borner à indiquer quel motif nous porte à supposer que la vie spirituelle s'étend à tous les êtres. Nous devons en outre bien déterminer l'idée de ce que nous aurions ainsi à chercher à travers tous les modes d'existence. Ce motif même nous y porte. La fin assignée à l'univers, fin que la vie spirituelle doit atteindre, ne peut consister que dans la réalisation de biens, dont la présence dans l'esprit ne se conçoit que sous la forme du *sentiment*. Si donc nous appelons sentiment cette activité de l'âme qui ne disparaît jamais, quand toutes les autres manifestations de la vie spirituelle s'évanouissent, à mesure que l'on descend dans la série des êtres, nous ne comprenons cependant pas sous ce nom ces diminutifs d'aptitudes spirituelles, qui, dans les animaux inférieurs, remplacent la conscience claire dont les êtres supérieurs jouissent seuls; nous entendons simplement par ce terme la capacité de percevoir les excitations, les impressions extérieures sous la forme du plaisir ou de la douleur. L'âme n'a ainsi, par rapport au monde extérieur, qu'à transformer de simples faits en des affections qui sont pour elle-même agréables ou pénibles. La connaissance au contraire et les inclinations ne sont que les conditions nécessaires au développement d'une vie plus riche,

où la distinction de ce plaisir et de cette douleur sera aussi plus claire ; mais en soi ni la connaissance, la représentation d'un objet, ni la simple importance de ce qui arrive, du changement qui produit nos actes, n'a assez de valeur pour être considéré comme le but final ou l'élément de la vie spirituelle qui persistera le dernier. Si maintenant le sentiment ne peut se concevoir sans cette conscience générale qui accompagne partout les états psychiques, c'est cette conscience que nous devons attribuer à tous les êtres doués d'une âme, sans affirmer pour cela qu'elle implique la connaissance des objets extérieurs, ni que par opposition à ceux-ci elle peut se développer jusqu'à la forme de la conscience de soi-même. S'il y avait donc dans un atome de matière quelque chose de spirituel, nous ne devrions pas nécessairement supposer qu'il a l'idée de sa position dans le monde, ou que son activité est accompagnée de tendances ; mais nous pourrions soutenir qu'il perçoit sous la forme de sentiments agréables ou de sentiments pénibles la pression ou le choc, la dilatation ou la contraction qu'il subit.

Nous avons encore quelque chose à ajouter à cette conception. On a souvent regardé comme nécessaire à l'ordre du monde, que le nombre infini de degrés que l'on peut imaginer de la vie spirituelle, soient réalisés l'un à côté de l'autre, de telle sorte que la forme la plus rudimentaire de cette vie se trouve à côté de la plus parfaite, et que la puissance créatrice se manifeste, depuis des essais informes jusqu'à la plus haute perfection de l'existence spirituelle, dans des productions présentes toutes à la fois et vivant les unes auprès des autres. Nous devons repousser cette opinion. Ce n'est pas une raison sérieuse de conserver le pire à côté du meilleur, uniquement pour que le pire lui aussi soit réalisé et qu'il ne manque aucun des possibles. On peut penser cependant que chacun des degrés inférieurs de la vie spirituelle, bien qu'il apparaisse, là où il se manifeste, comme le point culminant d'une certaine organisation, serait capable d'un développement propre, qu'il n'atteint jamais, parce que, dans les organisations plus

élevées, il est arrêté dans son développement propre et spécifique, et reste subordonné à un perfectionnement plus compliqué de l'ensemble. Dans ce cas, la coexistence de l'imparfait à côté du plus parfait constituerait sans doute une plus grande richesse qualitative du monde spirituel, et à ce point de vue nous devrions concevoir l'infinie variété de la vie spirituelle des animaux, dont chaque famille spiritualise un horizon de circonstances extérieures, qui ne sauraient être complétement appréciées par des familles organisées autrement. Mais alors la réalisation de la vie spirituelle la plus haute ne suppose pas l'existence de degrés inférieurs comme introduction dialectique préalable, mais comme condition causale. L'activité, la liberté de l'esprit ne se conçoivent pas sans un monde extérieur soumis à des lois immuables, et sans l'existence d'un corps docilement soumis à ses ordres. Si nous poursuivons encore l'idée d'une vie spirituelle étendue à tous les êtres, l'économie du monde exige que dans les éléments matériels il y ait une base simple sur laquelle puisse fleurir la vie des vrais esprits, et que leur mode d'existence spirituelle se réduise à ce fond de sentiments qui leur permettrait de sentir leurs états, ou à des tendances qui accompagneraient leurs réactions : mais ils n'échapperaient pas pour cela aux lois générales qui font ressembler tous les phénomènes qu'ils présentent à des conséquences mécaniquement déterminées.

## II

### DES DIVERSES FORMES DE LA VIE DE L'AME.

Si nous considérons les formes diverses sous lesquelles se manifeste la vie spirituelle et si nous y joignons celles sous lesquelles nous supposons qu'elle se cache dans le plus grand nombre d'êtres, la question se présente de savoir si cette grande diversité de formes tient à une différence originelle entre les âmes, ou à la dissemblance des

organisations qui donnerait aux âmes partout semblables au fond des apparences si variées. Quand nous avons cherché les raisons pour lesquelles il est nécessaire de former l'idée de l'âme, nous les avons trouvées dans ces trois états de conscience si essentiellement différents, la sensation, la perception et la volonté, irréductibles à des phénomènes de l'ordre physique. L'âme nous apparaît ainsi comme ce qui sent, ce qui perçoit, ce qui veut, et on peut déterminer exactement la nature de l'âme en disant qu'elle est précisément d'accomplir les trois opérations indiquées par ces trois *verbes*. Si l'on ne voit dans l'âme qu'une prédisposition à ces trois formes générales de l'être, formes que nous retrouvons dans tous les êtres vivants, on est amené par une analogie toute naturelle, à penser que *cela*, cette prédisposition, doit être identique dans toutes les âmes et qu'elle ne se manifeste diversement que par suite d'une diversité de rapports entre les excitations auxquelles les organisations différentes permettent de se produire, ou d'une diversité de ces excitations elles-mêmes. Dans un corps de singe, le même être qui serait devenu une âme humaine dans un corps d'homme, devient une âme de singe. Toute affection, que peuvent saisir et élaborer les trois facultés dont nous parlons, vient du dehors : dans l'âme elle-même, il n'y a rien qui puisse déterminer tel développement plutôt que tel autre ; à peine pourrait-on sagement admettre que, dans certaines âmes, les facultés générales sont plus puissantes et se combinent entre elles d'une certaine façon qui leur est propre.

Je crois qu'il est facile de voir la faiblesse de cette hypothèse. Il n'y a au monde aucune réalité nue et vide, dont on puisse prendre une partie et la combiner de telle sorte avec trois formes générales d'activité que celles-ci, qui n'étaient d'abord que des manières d'agir, suivant le sens exprimé par le verbe, se changent en êtres substantiels, tels que les participes servent à les désigner. *Ce quelque chose* d'indéterminé qui doit percevoir, sentir et vouloir, doit être primitivement un sujet *réel*, une nature déterminée en elle-même par des attributs dont ces diverses activités ne

sont que des *conséquences*. On nous objectera peut-être que l'on considère l'âme en effet, comme un être substantiel, dont la nature serait déterminée par ces facultés mêmes de sentir, percevoir et vouloir ; c'est là le contenu qualitatif du sujet, dit-on, et il ne faut pas considérer ces facultés comme des conséquences de quelque autre attribut encore inconnu. C'est une erreur. On ne peut pas affirmer de l'âme qu'elle soit toujours active dans chacune de ces trois formes, et le pourrait-on, toute cette activité dépend des excitations du dehors. Mais que serait l'âme quand elle ne se manifeste pas, ou que serait-elle lorsque les excitations du dehors viendraient à manquer? Elle devrait évidemment *ne pas exister ;* ce passage de l'être au non être, admissible dans l'hypothèse d'une âme qui ne serait que le résultat des circonstances, est au contraire incompréhensible quand il s'agit d'un être distinct et supérieur, comme tel, à ces changements. Nous passons sous silence d'autres raisons qui nous empêchent de considérer le percevoir, le sentir et le vouloir comme les éléments immédiatement constitutifs d'un être, et qui nous obligent, comme plus haut, à chercher dans une qualité fondamentale, si loin que nous devions la supposer, la nature substantielle de l'âme qui ne manifeste ces phénomènes connus de la vie spirituelle que sous certaines conditions, quand elle est mise en rapport avec les impressions du dehors, ou quand elle poursuit la série une fois commencée de ses transformations intérieures.

Si donc le mot âme, dans une première définition, a paru désigner un certain genre de substances par les *qualités primitives* qui leur sont communes, nous devons dire maintenant que ce nom s'applique plutôt à une classe d'êtres, eu égard seulement à la série de *phénomènes* qu'ils manifestent également dans certaines conditions, sans que l'on tienne compte, en le prononçant, de cette nature essentielle qui est supposée à propos de chaque phénomène. Le mot âme n'est alors qu'une *expression phénoménologique*, qui sert à désigner, comme les termes chimiques d'acide ou de base, seulement un certain *mode d'action* qui appartient à une série d'éléments, d'ailleurs,

sous les autres rapports parfaitement indéterminés. L'âme est, où ce mot signifie quelque chose, autant que ce quelque chose, abstraction faite des autres côtés de sa nature, peut agir sous les formes du penser, du vouloir et du sentir. Maintenant, pour continuer notre comparaison, les divers acides sont quant à leurs éléments et leurs autres caractères assez différents les uns des autres, bien qu'ils aient tous les caractères communs des acides ; les matières diverses, qui composent la terre, se distinguent les unes des autres de mille manières, mais elles ont toutes de la pesanteur, la faculté de s'attirer les unes les autres. De même il nous est permis d'admettre que ces substances, qui produisent toutes, dans certaines conditions, des sentiments, des perceptions, des désirs, sont cependant de natures fort diverses. Il n'est pas nécessaire de revenir sur cette identité de toutes les âmes et de mettre sur le compte de l'organisation physiologique seule la différence de leurs développements. Nous sommes sans doute très-frappés de l'importance de l'organisation, et nous n'avons pas besoin de le prouver autrement, puisque toute la suite de ce travail le montrera. Nous tenons cependant à bien faire comprendre que l'on ne doit pas considérer les âmes comme des points d'attache vides auxquels sont liées les facultés creuses et sans objets d'une intelligence sans application ou d'une volonté sans direction. L'âme ne peut se passer des impressions extérieures, mais elle n'est pas elle-même dépourvue de toute propriété originelle : elle peut, grâce à sa nature primitive et spécifique et à ces facultés générales, déterminer telle ou telle forme de développement. On se tromperait donc si, dans l'étude d'une vie spirituelle, on voulait expliquer les phénomènes par les impressions extérieures et l'hypothèse d'une âme purement passive, simplement sensible à ces impressions. Dans tous les cas, il faut ajouter à ces impressions extérieures comme un coefficient spécifique, qui répond aux caractères propres de telle espèce organique ou même de tel individu et qui se fait remarquer partout dans la vie de l'âme, soumise d'ailleurs à des lois générales.

Mais ces différences dans les qualités spécifiques des âmes échappent à notre observation, nous ne pouvons les décrire, nous ne pouvons faire à leur sujet que des hypothèses. Les circonstances extérieures, l'organisation physiologique sont un peu plus faciles à connaître, et nous pouvons en conclure, avec peu d'exactitude cependant, aux proportions que le développement de la vie spirituelle, accordé à tous les êtres, pourrait prendre dans les différentes classes. Nous avons pensé déjà aux *éléments* simples de la matière. Celui qui voudrait chercher en eux une existence psychique pourrait imaginer dans la différence spécifique des corps simples de la chimie une explication des aspects divers de la vie spirituelle, et dans les actions mécaniques de différents ordres, auxquelles chaque élément est soumis, comme dans leurs combinaisons chimiques, la cause d'une grande diversité de sentiments, par lesquels les phénomènes les plus simples de l'ordre physique seraient transformés en faits de conscience. Sans insister davantage sur les fantaisies qu'il est facile d'imaginer à propos d'une pareille manifestation de la vie spirituelle, nous nous bornerons à marquer les limites que l'on doit lui imposer. Les éléments simples et homogènes ne peuvent posséder ce qui doit résulter seulement d'une organisation simultanée des parties constitutives, ou du développement successif de cette organisation. Il est possible qu'un atome de matière ressente, par suite d'un nombre indéterminé d'impressions auxquelles il peut être soumis grâce aux diverses positions qu'il occupe, ou autant de sensations diverses ou une sensation unique, résultante de toutes les autres ; mais il n'est pas possible qu'il ait conscience de la position qu'il occupe, qu'elle soit pour lui un objet d'intuition. La somme de ses rapports avec les autres éléments se fera sentir à lui par un effet, à chaque instant, mais il n'aura aucune connaissance de ces rapports eux-mêmes, indépendamment de l'action qu'ils lui font subir. En outre, dans le cours toujours changeant des choses, et suivant sa propre position dans cette suite de phénomènes, ses sensations seront modifiées à chaque

instant; mais comme ses destinées le jettent au hasard ici ou là, comme il est poussé d'un lieu dans un autre, d'une combinaison chimique dans une autre combinaison, sans règle, ses états successifs ne peuvent se réunir pour former un développement régulier, dont les périodes ultérieures, d'après leur sens même, supposeraient les premières. Cette vie de l'âme n'est donc que la création du moment : elle transforme des mouvements physiques en phénomènes spirituels, sans qu'il résulte de tous ces fragments psychiques un tout suivi. On a souvent pensé que, par analogie avec notre vie spirituelle, dans laquelle aucune impression ne se perd jamais entièrement, les éléments matériels ont une mémoire, qui retient tous les états antérieurs, et en fait des conditions qui modifient les destinées futures. On a même donné à la loi de la pesanteur une extension qui rendait nécessaire cette manière de voir. Mais les expériences ne justifient point une pareille théorie, et le mécanisme, qui est le fond de toutes les sciences physiques, s'appuie au contraire sur cette vérité que les mille phénomènes, pressions ou combinaisons chimiques, dont un élément matériel est capable, quand ils cessent, laissent cet élément tel qu'il était auparavant, sans qu'il reste en lui aucun souvenir qui, dans la suite, en présence d'une excitation nouvelle, modifie la manière d'être avec laquelle il s'est présenté à la même excitation une première fois. C'est assez démontrer, il me semble, que cette persistance des impressions ne se rencontre pas dans les éléments simples, elle qui, sous la forme de la mémoire, est, pour les âmes que nous connaissons, une condition essentielle de leur développement; quoi que l'on puisse accorder comme vie intérieure aux éléments matériels, dans tous les cas leur activité psychique consisterait seulement en ceci : chaque modification extérieure est accompagnée dans les atomes d'un sentiment qui se perd avec elle, qui se renouvelle, sans liaison avec les états antérieurs, quand les mêmes conditions se reproduisent, et se change en d'autres quand elles changent : changement de sentiments mais jamais sentiment de changements.

Nous avons pu rapporter la vie spirituelle des éléments inorganiques à leurs atomes particuliers, comme à des sujets; l'organisation des *plantes*, avec les nombreux avantages qu'elle semble offrir au développement de la vie spirituelle, fait aussitôt naître la question de savoir à qui doit appartenir cette âme, que, dans une inspiration poétique, nous attribuons à ces élégants produits de la nature. Sans doute la vie d'une plante présente une série considérable de phénomènes, qui non-seulement s'ajoutent les uns aux autres pour composer le beau tout d'un développement individuel, mais qui, à chaque moment, pendant toute la vie de la plante, se résolvent en une infinité d'activités vitales simultanées et de relations formelles. Reste à savoir la fin de ces relations. La plante est un agrégat d'éléments constitutifs. Si nous voulons nous en tenir là, chacun de ces éléments, grâce à sa place dans le tout, grâce à la série régulière des accidents qui lui arrivent par le développement normal de l'ensemble, éprouverait aussi une série régulière de sentiments, dans lesquels serait spiritualisé chaque moment de la végétation, mais spiritualisé sous la forme d'un sentiment purement intensif, jamais sous la forme d'une intuition qui impliquerait la notion de la phase de développement à chaque instant traversée par la plante. Chaque moment de la végétation ne serait aussi spiritualisé que dans les atomes; les divers sentiments, que le progrès de la plante éveille dans chaque partie, pour un observateur qui du dehors noterait leurs séries et les représenterait graphiquement, donneraient, pour chaque partie, une projection spéciale du mouvement général de la végétation; mais les atomes eux-mêmes, dans lesquels se sont manifestés ces états, les laisseraient passer, faute de mémoire, l'un après l'autre, sans soupçonner le sens que nous découvrons nous-mêmes dans l'harmonie du développement total. Quand nous parlons de l'âme des plantes, nous pensons à toute autre chose; il ne s'agit pas pour nous des états psychiques que les atomes, ici comme dans les cristaux, ne doivent qu'à leur position dans l'ensemble; nous songeons à une conscience, capable de

relier ses différents états, et maîtresse du développement de la plante, comme l'âme des bêtes domine les faits de la vie physiologique.

Nous pourrions pour cela considérer l'organisation des plantes comme un système organisé d'instruments, au moyen duquel une série régulière d'excitations serait transmise à une âme douée de mémoire. Cette hypothèse d'une âme individuelle rencontre des difficultés; d'abord on a souvent fait remarquer qu'il n'y a rien dans les plantes qui ressemble à un système nerveux centralisateur; ce défaut, il est vrai, nuirait à la perfection d'une concentration d'impressions, et la gênerait sans l'empêcher absolument; mais il est en outre fort difficile de déterminer quelle complexité d'éléments il faut pour constituer une plante individuelle. Admettons cependant que la botanique soit parvenue à circonscrire exactement les domaines des parties végétales, dont chacun aurait une âme individuelle; on pourrait alors assimiler les plantes aux bêtes pour la manière dont leur organisation sert au développement de leur vie spirituelle. Et ici le défaut de toute centralisation dans les plantes, dans le cas du moins où le système nerveux des animaux ne serait pas remplacé en elles par un instrument inconnu, n'empêcherait pas ce développement harmonique dont nous parlions plus haut; mais les plantes n'auraient pas plus la connaissance objective du monde extérieur et de leurs rapports avec lui que ces mille moyens de se développer dont l'animal dispose, lui qui peut se mouvoir et changer à son gré ses rapports avec le monde extérieur. La plante serait uniquement préoccupée de l'harmonie de son développement; elle spiritualiserait la forme déterminée de sa végétation, troublée ou détruite ici et là sous l'influence des diverses excitations du dehors; mais, incapable d'une action libre sur un monde extérieur, ne pouvant en changer les conditions, comme le peuvent les animaux, elle ne parviendrait jamais à former un ensemble quelconque de pensées, relatives à ce qui est objectif. Ce qui se présentait de trop aux éléments simples, le changement irrégulier de leurs états inté-

rieurs, il en arrive trop peu aux plantes ; sans organes des sens pour percevoir la forme et l'étendue du monde ou de leur propre corps, sans organes de relation pour agir sur l'extérieur et se placer elles-mêmes dans d'autres conditions, elles sont condamnées à une sorte de rêve immuable, qui se développerait avec une grande richesse, mais sans la variété, la liberté de la vie supérieure. On accorde aux animaux, sans leur reconnaître, dans les classes inférieures, une égale plénitude de vie spirituelle, deux éléments de progrès, la permanence d'une organisation physiologique capable de perceptions, et une variété indéfinie d'expériences possibles. Ce sont les deux sources de la vie de l'âme, dont nous pouvons seuls connaître la nature et le contenu.

Nous ne voulons pas aller plus loin, ni remonter par-dessus les animaux jusqu'aux organisations les plus vastes, jusqu'à celles du globe terrestre, du système planétaire, et d'autres, auxquelles une imagination complaisante n'a pas craint d'attribuer une âme particulière. Nous serions entraînés trop loin de nos considérations actuelles. Mais, d'une manière générale on se trompe quand on regarde comme évident que tout phénomène important, observé dans un ensemble quelconque ou dans un système d'éléments, doit être pour l'âme propre de ce système, âme dont nous admettons l'existence, un objet de conscience ou de sentiment. Les plantes nous ont déjà donné l'occasion de faire une pareille remarque. Leur âme devrait naturellement être une conscience immanente de toute la beauté, de toute l'utilité que nous admirons du dehors dans les phénomènes de la végétation. Pour que cela fût le moins du monde possible, il faudrait déjà supposer une âme individuelle des plantes, et l'expérience ne le permet guère. Même dans cette hypothèse, ce que la plante rêverait de sa végétation, différerait beaucoup des idées que nous en avons. Que peut-elle savoir de sa forme ? Ce que nous saurions nous-mêmes de la nôtre si nous n'avions ni la vue, ni le toucher. Elle percevrait peut-être la forme et le rapport de ses parties dans un sentiment voluptueux

d'équilibre entre diverses sortes de mouvements, de tensions, de pressions, à peu près comme nous avons, par l'équilibre de nos muscles, ou des combinaisons particulières de la tension de quelques-uns, du relâchement de quelques autres, le sentiment agréable de la disposition et de la situation de notre corps. Nous voilà bien loin de l'idée que nous pouvons avoir de la forme d'une fleur. Et nous-mêmes, avec le secours du toucher et de la vue, quelle idée nous ferions-nous de l'ensemble de notre figure, des traits de notre visage, si nous n'avions pas de miroir, ou si nous ne pouvions compléter, par l'observation de nos semblables, la connaissance que nous avons si imparfaitement par nous-mêmes? Il y a de grandes différences entre les divers moyens par lesquels une âme peut arriver à la conscience de la manière d'être de son corps. Il est facile d'accorder à l'âme d'un système quelconque ce mode de connaissance musical, opposé au mode géométrique, dans lequel toutes les excitations du substratum corporel forment comme un tissu d'impressions qualitativement différentes ou de sensations subjectives; une connaissance objective, au contraire, du monde extérieur comme de son propre corps, suppose toujours une organisation capable de centraliser les impressions, et telle que l'expérience nous en montre seulement chez les animaux.

Il n'est donc pas juste de dire, comme on le fait souvent, que l'âme est *idéalement* tout ce que le corps est *réellement* : leurs rapports sont très-différents. Certaines parties du corps sont sans doute les objets d'une connaissance claire et consciente; d'autres parties ne permettent jamais que des hypothèses incertaines : leurs effets, leur utilité servent assurément au développement de l'âme, mais n'entrent pas dans la conscience, ou ils n'y paraissent que sous leur forme propre, sous forme de sensations subjectives, qui n'ont d'importance que pour l'ensemble. Chez l'homme, et certainement aussi chez les animaux supérieurs, le développement du corps, la croissance et le changement des tissus échappent à la conscience, et nous n'éprouvons à l'occasion de ces phénomènes que des sen-

sations générales et variables d'excitation, de tension, de faiblesse, traversées par des sensations spéciales de plaisir ou de douleur qui n'ont rien de commun avec les causes qui les produisent. Les choses se passent autrement peut-être chez les animaux inférieurs et surtout chez les plantes. Peut-être, dans ce domaine, les faits de la vie végétative deviennent-ils des objets de conscience et prennent-ils assez d'importance pour nous faire admettre que l'âme de la plante est l'idée de la végétation se connaissant et jouissant de soi.

## III

### DE L'ESSENCE ET DES FACULTÉS DE L'AME.

Nous connaissons trop peu la nature propre et spécifique, attribuée plus haut par hypothèse à toute âme particulière, pour rechercher quelle influence elle doit exercer sur le développement de la vie spirituelle. La tentative d'une psychologie scientifique implique cependant cette idée qu'il y a entre toutes les âmes, même les plus différentes, une ressemblance formelle, d'où l'on peut déduire, et d'elle seule, toute une série de lois générales, communes à toutes ces âmes. Jusqu'ici nous nous sommes contentés de désigner par le mot âmes, des substances immatérielles, de la nature desquelles procèdent les phénomènes de la sensibilité, de l'intelligence, de l'activité, et qui pendant le cours de la vie corporelle sont capables d'un progrès qu'elles doivent à l'influence des éléments du monde extérieur, et à l'élaboration au-dedans des excitations reçues. Il nous reste maintenant à montrer, autant que possible, dans l'essence de l'âme, le fondement des règles auxquelles elle se conformera dans tous ces modes d'action. Nous voyons d'un côté les impressions extérieures agir sur elle suivant des lois physiques; il nous faut chercher maintenant le principe des lois psychiques de sa réaction, pour compléter la notion du mécanisme physico-psychique.

La question, qu'est-ce que l'âme, ou en général qu'est-ce qu'un objet dont on parle, même quand on la fait à propos d'une chose que l'on croit bien connaître, est cependant équivoque. Elle signifie le plus souvent, dans la vie ordinaire, que l'on veut savoir en quoi consiste un objet ou de quoi il se compose. La réponse nous sert de deux manières. Elle nous apprend d'abord quelle est la qualité primitive, ou quel est l'ensemble de propriétés primitives que nous trouverions dans l'objet si nous le connaissions dans son essence, et qui cependant nous sont cachées dans leurs manifestations réelles par toutes sortes d'apparences trompeuses, grâce aux réactions ou au mélange avec d'autres objets. Mais en même temps elle nous fournit la matière dont un objet est fait, et qui, en opposition avec l'ensemble des propriétés, forme ce noyau réel, ce soutien des phénomènes, qui seul donne à toute manifestation une consistance intime, une existence assurée, et sans la présence duquel le contenu qualitatif de toute perception se perdrait. Ainsi cette question sur l'essence d'une chose réunit deux questions, l'une sur son *contenu primitif* qui la distingue de toute autre, la seconde sur le *fondement de l'existence* qui lui donne la réalité. Pour le contenu qualitatif, on suppose ordinairement qu'il consiste en certaines tendances que l'on conçoit par la pensée, bien qu'on ne puisse les désigner par le langage; mais on n'admet pas que la description la plus complète de ce qu'est un objet, rende compte du comment de son existence. Et comme on s'est habitué, dans les réflexions journalières, à mettre ce soutien de l'existence et la permanence des phénomènes dans une matière qui y est cachée, on s'est aussi habitué à chercher le fondement de l'essence dans la conception d'un principe plus pur, soutien de toute existence, qui s'ajoute au contenu qualitatif et lui communique sa propre et indestructible réalité.

On applique souvent à la question de l'essence de l'âme ces considérations embrouillées. Nous avons déjà dit plus haut combien les idées que nous nous faisons de la matière nous exposent à parler de l'âme, tout en reconnaissant

qu'elle ne tombe pas sous les sens, comme s'il s'agissait d'un être matériel. Si nous évitons ce danger, nous tombons facilement dans une seconde erreur toute semblable. Nous avons raison de rapporter toutes les formes de notre activité à une qualité originelle de notre esprit, mais nous avons tort d'aller au-delà et de chercher en nous un substratum, non pas matériel, il est vrai, mais immuable qui assure, comme le squelette dans le corps, la solidité, la durée de la vie spirituelle. Avec de l'attention, nous pouvons cependant nous convaincre que l'on ne saurait admettre un pareil principe vide par lui-même, mais garant de la réalité, dont il distribuerait à chaque phénomène, comme un suzerain à des vassaux, la part qui leur revient. On doit faire subir à l'idée de réel, la même critique qu'à l'idée de matière. Il n'existe pas de réel comme tel, comme élément dont les choses soient faites, par opposition à l'idéal, à l'élément dont les pensées seraient constituées; il n'y a que la *Réalité*, c'est-à-dire un certain mode d'existence, qui consiste en ceci, que quelque chose se présente comme centre de réactions qu'il produit ou qu'il subit. Mais ce à quoi appartient cette forme de l'existence réelle est toujours en définitive un idéal, et en particulier ce contenu qualitatif des choses, que nous ne croyons pas impénétrable à la pensée, mais au contraire réductible à certaines idées déterminées. Cette solidité, cette durée que le contenu idéal des choses ne devait avoir que par le secours d'un élément réel, qui en serait comme le noyau, lui appartient bien plutôt immédiatement, et, en tant qu'il en jouit, il s'appelle substance ou réel; il nous semble à tort ensuite que sa réalité ne dépend pas de la permanence de son existence propre, mais d'un substratum étranger et lui-même inébranlable.

S'il nous paraît si difficile de renoncer, à propos de chaque être, à la recherche de ce quelque chose de fixe où nous nous arrêterions, c'est que dans cette poursuite du réel dans le phénoménal se cache un autre désir confus que nous voudrions satisfaire. Entendons-nous par exemple expliquer par des pensées ou des idées le contenu des choses en général, nous nous posons aussitôt la question

de savoir comment *ces pensées existantes, objectives* se distinguent de nos pensées *subjectives*, purement *formelles*. Quoique la réponse soit ici contenue dans la question même, nous ne sommes pas satisfaits, nous voulons savoir en outre par quel procédé l'Esprit créateur du monde a fait sortir des pensées qu'il avait conçues cette ferme réalité des choses actuelles. Cette question est naturellement insoluble pour l'esprit humain : nous ne parviendrons jamais à savoir comment est faite ou pourrait être faite l'essence des choses. Le problème n'aurait quelque importance que si la tâche de notre intelligence était de *créer un monde*; mais nous n'avons qu'à saisir ce qui nous est donné et nous devons reconnaître que toute existence est un mystère, dont nous sommes forcés d'admettre l'éternelle manifestation, dont l'origine ne nous est tout au plus connue que comme un fait, sans que nous puissions jamais la pénétrer. A ce point de vue, on a raison de dire qu'il y a dans toute chose une dernière inconnue que l'esprit ne saurait résoudre ; mais cette inconnue n'est pas au cœur des choses, mais plutôt à leur surface : ce n'est pas ce je ne sais quoi de réel, qui doit nous étonner, mais bien la forme de *position* dont elles tiennent l'être. *Ce que* sont les choses nous pouvons donc le connaître, mais *comment* elles peuvent exister, voilà l'énigme partout insoluble.

Appliquons ces remarques à l'objet de ces études. Nous rencontrons une insurmontable difficulté, quand nous cherchons à pénétrer l'essence de l'âme, que nous devrions en général regarder comme accessible en fait à notre connaissance. A la vérité, comme nous l'avons dit plus haut (p. 52), nous savons clairement en quoi consiste l'âme développée, consciente d'elle-même, et ce qui, dans ce cas, nous paraît obscur ne se rapporte pas à la *cognitio rei*, mais à cette *cognitio circa rem*, qui consisterait ici à connaître par quel mystère notre existence spirituelle s'est produite et comment elle se développe. Ce que nous sommes, nous le savons fort bien et rien de ce que contient notre vie spirituelle ne nous échappe absolument ; mais le comment, la raison première, nous l'ignorons ici comme partout ail-

leurs. Nous essayons de ramener toute la diversité de notre développement à une qualité primitive, qui aurait constitué l'essence de l'âme, alors que pas une excitation du dehors n'avait encore provoqué un premier développement; mais alors aussi cette nature primitive était absolument incapable de se connaître elle-même. Nous saurons d'elle seulement qu'elle doit être le germe suffisant et nécessaire de tout le développement ultérieur; ce que les excitations du dehors ne lui donnent pas, ce dont elles pouvaient seulement provoquer la manifestation, doit être tout préformé en elle. Une école définit ainsi la nature de l'âme une qualité inconnue, telle que des idées, des sentiments, des tendances répondent aux impulsions du dehors. Une autre dit qu'elle est en elle-même et en puissance ce qu'elle doit devenir plus tard pour elle-même et en acte. Ce ne sont là que des manières différentes d'exprimer la nécessité commune où nous sommes de chercher dans les facultés secondaires, que la vie développe en elle, la nature essentielle de l'âme.

La théorie si décriée des *facultés de l'âme* aboutit à cette conclusion très-simple et très-imparfaite. Elle se réduit sans doute à une tautologie, mais elle n'est pas si mauvaise qu'elle ne mérite d'être mentionnée en face des tentatives d'explications contraires. En classant les manifestations de l'âme, en réunissant celles qui sont de même espèce, en séparant celles qui diffèrent, elle rapporte chaque groupe particulier de celles qui se distinguent par leur nature qualitative, à une faculté particulière de l'âme. Elle enseigne enfin que les excitations extérieures sont bien la raison d'être de chaque manifestation de l'âme, et qu'elles poussent celle-ci à faire un choix entre les différents modes d'activité également possibles à sa nature, en déterminant d'avance elles-mêmes la grandeur, la durée et la direction de ces manifestations; mais leur forme qualitative en général, à savoir si ces modes d'activité seront des sentiments, des idées ou des désirs, la nature seule de l'âme et de ses facultés propres peut le décider; les excitations extérieures y sont impuissantes, de même que le toucher est incapable de déterminer le son que doit

donner une corde tendue. L'essence de l'âme est ainsi le seul fond réel, d'où sort la qualité spécifique des manifestations de la vie spirituelle : elle est aussi le fond unique d'où dérivent les lois suivant lesquelles ces divers modes d'activité réagissent les uns sur les autres. Par suite, étant donnés deux états de l'âme, si l'on demande quel troisième état pourra suivre des deux précédents, cette théorie des facultés de l'âme ne permet pas de conclure, ni à un point de vue logique, ni à un point de vue métaphysique quelconque, d'après le contenu qualitatif de ces deux états intérieurs et leurs rapports entre eux, à un troisième état qui en soit la conséquence, comme devant de lui-même se manifester dans toute essence spirituelle, par cela seul que les deux autres s'y sont manifestés. Ce n'est point parce que ces *deux* états se sont produits, ni parce qu'ils se sont produits dans *cette* liaison déterminée, que ce troisième état et non un autre se produira à son tour, mais bien parce que tout cet état de choses s'est réalisé dans *cette* essence précisément, l'essence de l'âme. Le résultat de ces deux états antérieurs ne peut par suite se prévoir analytiquement, mais seulement synthétiquement, parce que nous devons toujours tenir compte, à chaque instant, de l'essence tout entière de l'âme, sur laquelle ils agissent comme de nouvelles excitations. Ce n'est que par leur rencontre et leurs rapports avec de nouveaux côtés excitables, que se mesurent la qualité et la quantité de leur action ultérieure, de sorte que tout ce qui arrive dans la vie de l'âme se compose de l'excitation de toute la substance spirituelle sous l'influence de ses états antérieurs, et de la réaction, perpétuellement renouvelée, de l'âme sur ceux-ci. Que des sentiments se rattachent à des idées, ce n'est jamais par suite de la nature de ces idées ou d'une complication quelconque de ces mêmes idées, comme si toute essence, par cela seul qu'elle serait capable d'idées, devait aussi éprouver des sentiments comme conséquence analytique de sa capacité d'avoir des idées : ils se manifestent plutôt, parce que les idées réagissant sur l'ensemble de l'âme, éveillent en elle la faculté de sentir, dont dépen-

dent ces phénomènes nouveaux de la peine ou du plaisir.

Au reste, la théorie des facultés de l'âme rend très-peu de services. Elle ne donne qu'une classification imparfaite des facultés, elle distingue d'une manière insuffisante les facultés primitives, les facultés secondaires et les divers mouvements de l'âme, elle trace un tableau d'ensemble auquel il est difficile de rapporter exactement certaines manifestations; ce sont là des fautes de détail, non de principe. On soutient aussi sans raison que cette multiplicité de facultés ne s'accorde pas avec l'unité de l'âme; ce reproche serait fondé, si, comme le voudrait une très-mauvaise interprétation de la doctrine, ces facultés étaient réellement des pouvoirs ou des instruments tout prêts à fonctionner, n'attendant, pour cela, qu'un objet d'application, et tels que nous les aurions à notre disposition pour saisir et façonner les objets. Mais ce ne sont que d'innocentes possibilités, qui restent encore indécises dans la nature spécifique de l'âme et marquent seulement ce que l'âme fera ou deviendra, si elle est soumise à certaines impressions déterminées. Les observations que nous avons faites ailleurs sur l'idée de *force* (Physiol. gén. de la vie du corps, 1851, § 9), justifient d'une manière suffisante la multiplicité des capacités dans une âme une. Mais il manque à l'idée de capacité, précisément ce qui donne à celle de force, dans les sciences physiques, une si grande fécondité. L'idée d'une force physique est toujours en même temps celle d'une loi selon laquelle un mode d'action constant subit des modifications mathématiquement déterminées de grandeur, de durée et de direction. Les facultés de l'âme, au contraire, ne servent pas à exprimer une mesure de rapports entre les phénomènes spirituels, mais seulement leurs qualités; elles ne valent ainsi que comme moyens d'explication pour la qualité de leurs produits. Une faculté intellectuelle admise, nous savons que toutes ses manifestations seront des idées; mais nous ne pouvons rien dire, d'après cela, sur la forme, l'intensité, le sens et la durée de ces idées dans aucune circonstance. Nous sommes encore plus impuissants à apprécier l'in-

fluence que des facultés qualitativement différentes, exercent les unes sur les autres ; nous ignorons d'après quelle loi telle idée provoque tel sentiment, et celui-ci tel désir. Dans les sciences physiques, du moins dans la plupart des cas, nous n'éprouvons pas la même difficulté, parce que les actions des forces ne se manifestent que par des mouvements mesurables, dont la mécanique apprend à déterminer la combinaison, l'interruption, l'équilibre et les résultantes qui sont elles-mêmes des mouvements. La théorie des facultés de l'âme n'est donc qu'une théorie provisoire ; elle rassemble les expériences qui devront servir de matériaux à une véritable théorie qui contiendra l'explication définitive.

## IV

### THÉORIES RÉALISTES ET IDÉALISTES.

Les tentatives faites pour établir une théorie des phénomènes, ne peuvent jamais être indépendantes de doctrines métaphysiques générales ; en psychologie même, grâce à la diversité de ces tentatives, des doctrines *réalistes* se sont élevées contre d'autres doctrines *idéalistes*. Les unes et les autres cherchent naturellement à rattacher, comme sa manifestation ou sa conséquence, à un monde immuable et absolu le monde mobile et relatif de l'expérience : mais elles diffèrent sur la manière de concevoir cette base inébranlable de toute réalité. Le Réalisme, qui entreprend cette recherche, seulement à cause des contradictions et des lacunes que présentent les phénomènes, et qui empêchent de concilier l'ordre actuel avec les lois nécessaires de la pensée, aura atteint son but quand il aura pu ramener le monde phénoménal à ce monde intelligible, dans lequel toutes les contradictions disparaissent et où l'on trouve la dernière raison des apparentes contradictions de l'expérience. Tout ce qui arrive, tout ce qui se manifeste, cette doctrine l'explique par la nature de ce *qui est* : ce qui *est*, d'une manière positive, immuable, est aussi abso-

lument et son existence n'a pas besoin d'être justifiée. De son côté, l'idéalisme accorde bien, il est vrai, que ce qui arrive doit s'expliquer d'abord par ce qui est ; mais le divers qui est, n'a pas en lui-même sa raison d'être : il doit la forme et la valeur de son existence seulement à ce qui à la fois *est* et *mérite* d'être. La raison gouverne le monde, elle n'est pas un principe entre mille autres, elle est le principe par excellence : avec une pareille hypothèse, la doctrine idéaliste ne saurait admettre dans le monde un nombre indéterminé de principes, résidant en une série d'êtres, dont chacun serait ce qu'il peut bien être et servirait à la production des phénomènes, autant que le comporte sa nature. La théorie idéaliste elle-même, il est vrai, ramènera toujours le monde des phénomènes au monde des choses, que conçoit le Réalisme, comme à sa raison d'être la plus voisine ; mais ce monde des choses n'a pour elle qu'une valeur relative et dépend de ce qui seul a une valeur absolue. Le Réalisme ne voit d'énigme que dans le domaine des phénomènes ; il est satisfait quand il a découvert la région des faits intelligibles qui ne renferme plus de contradictions. L'existence de cette région elle-même est pour l'idéalisme une nouvelle énigme. La solution ne se trouve que si l'on démontre comment tout ce qui est, a dans un plan idéal du monde, sa place marquée et son droit d'être.

C'est dans le système de *Herbart* que le Réalisme a atteint son plus grand développement grâce à la pénétration de cet esprit si distingué. Pour ce philosophe, la suite des phénomènes doit être rapportée à un grand nombre d'êtres réels qui ont seuls une existence absolue et sont la raison de la variabilité, de la relativité des phénomènes. Mais pour avoir véritablement cette existence absolue, ces êtres doivent être affranchis de toute complexité au dedans, de toute dépendance au dehors. Nous ne les connaissons pas, mais ils doivent être simples et incapables de modifications ; ils ne sont ni composés de parties, ni en rapport nécessaire avec l'extérieur, ce qui serait un obstacle à leur indépendance. Chacun d'eux se suffit à soi-même, vit dans son monde particulier pour soi-même, et s'il peut entrer

en relations avec les autres, ces relations ne sont point nécessaires et n'ont point d'influence sur sa manière d'être intérieure ; immuable de sa nature, il se conserve contre toutes les causes de destruction qui pourraient sembler naître du voisinage de tous les autres. Si le cours du monde phénoménal dépend d'un nombre indéterminé de ces êtres réels, c'est l'un d'entre eux qui forme le centre de toute vie spirituelle. L'âme est ainsi un être réel, dont nous ignorons la nature simple, dont nous connaissons cependant ce caractère que revêtent ses réactions pour sa conservation : aux impressions qui la menacent, elle oppose des *perceptions*. Ces deux hypothèses sont le fondement de tout le système psychologique de Herbart. De la nature formelle de l'âme, considérée comme être simple, devraient se déduire les lois de tout ce qui peut survenir en elle, de tout ce qu'elle peut éprouver, et l'on pourrait déduire des caractères spécifiques de son développement et des mille combinaisons auxquelles ils se prêtent, toute la suite des modifications intérieures de la vie spirituelle.

Il ne nous appartient pas de décider ici si cette métaphysique réaliste a raison de chercher le dernier principe de tous les phénomènes dans l'existence de ces êtres simples, ou si au contraire l'idée d'un être simple, immuable, sans rapport avec les autres, n'est pas une conception fausse à laquelle ne répondrait aucune réalité objective. Il peut bien y avoir des substances simples et immuables, affranchies de toute condition et indestructibles ; il se peut que le cours du monde phénoménal se rattache nécessairement à ce monde absolu ; mais ce sera toujours une pure hypothèse de dire que l'âme est au nombre de ces êtres simples. Elle serait vraisemblable, si les phénomènes de la vie spirituelle, pour l'explication desquels on admet l'existence d'une âme, nous obligeaient de remonter ainsi jusqu'aux fondements inconditionnés du monde, ou s'il était prouvé que l'hypothèse d'un sujet, doué d'une existence simplement conditionnelle, est absolument insuffisante pour l'explication de la vie de l'âme.

Rien n'est cependant moins démontré ; bien plus, on a

démontré que les attributs formels d'un être réel sont incompatibles avec ces phénomènes de la vie spirituelle que l'hypothèse de cet être devait expliquer. Laissons de côté toute discussion métaphysique sur la simplicité et l'absolue indépendance de cet être : du moins est-il facile de voir que son immutabilité sera en contradiction avec la diversité des phénomènes qu'il devrait produire. On affirmera peut-être que dans le cas d'un rapport entre deux êtres réels il ne se produit en fait aucune réaction de l'un sur l'autre, et qu'ils restent tous deux ce qu'ils étaient, puisqu'ils sont immuables de leur nature; de même qu'une forêt éloignée nous fait l'impression d'un vert continu et se résout en arbres distincts, quand nous nous approchons, de même les rapports variables des êtres nous donnent l'illusion d'un changement qui n'existe que dans l'esprit de l'observateur. Nous répondrons que la production de cette apparence en nous est précisément un fait réel, sans qu'il soit nécessaire de supposer un troisième observateur par rapport auquel il semblait exister. Par suite la variabilité pourrait être entièrement éliminée des substances du monde extérieur, mais elle ne pourrait jamais être enlevée à la nature de l'âme, tant que l'on accordera que ce sont deux états *intérieurs* de l'âme différents, de penser à une chose ou de penser à une autre. C'est pourquoi, en opposition avec les tentatives spécieuses pour concilier l'immutabilité et la vie, nous hasarderons volontiers cette assertion que l'âme est nécessairement un sujet changeant des phénomènes, lors même qu'on devrait alors la définir un être purement relatif et non une substance comme le voudrait le réalisme. On soulèvera sans doute beaucoup d'autres difficultés contre cette variabilité de l'âme, sous prétexte que l'unité de notre personnalité sera menacée, cette unité que nous avons un besoin moral d'affirmer comme permanente à travers tous les changements de notre vie. Mais si nous regardons l'âme comme une substance changeante, nous ne voulons pas dire qu'elle soit dans un perpétuel changement, ni que la succession de ses états ne soit soumise à aucune règle. Nous devrions, il

est vrai, accorder que, selon notre opinion, elle est à chaque instant un être nouveau et tout autre, mais les différents instants seraient les moments d'un même développement, et l'âme de chaque instant ferait suite aux âmes des moments antérieurs. Nous ne comprenons dès lors ni en quoi des raisons morales demanderaient une identité plus parfaite de la personne, ni comment le Réalisme, avec son hypothèse d'une *substance* immuable de l'âme, pourrait donner de meilleures garanties pour la permanence de l'individualité personnelle.

Nous ne devons pas regarder comme plus vraisemblable la seconde hypothèse d'après laquelle toutes les réactions primitives de l'âme seraient des idées qui, une fois produites par des rapports de l'âme avec d'autres êtres réels, persistent selon une certaine loi d'inertie, et, suivant leurs réactions diverses les unes avec les autres, servent à expliquer toute la diversité de la vie spirituelle. C'est sans contredit une séduisante et hardie conception de ne voir dans les différences qualitatives des facultés de connaître, de sentir et de vouloir que des formes diverses d'un seul fait, celui de connaître et de faire sortir de la combinaison de ces éléments toutes les aptitudes que le sens commun conçoit vaguement comme des pouvoirs primitifs de l'âme. Quel est, dans le détail, le succès de cette théorie, nous aurons plus tard occasion de le voir; mais la raison même pour laquelle on a émis cette hypothèse nous donne des doutes. Avant tout, la conception réaliste des êtres immuables ne nous permet pas de supposer aucune diversité des réactions conservatrices : quel que soit le danger du dehors, la conservation ne pourrait être que la paisible permanence d'un être incapable de tout changement. Elle ne pourrait ainsi consister dans une idée, et d'autre part cette idée pourrait encore moins varier suivant la diversité des circonstances qui n'ont sur elle aucune action. Si cependant la réaction doit se régler suivant les excitations du dehors, elle devient alors inexplicable comme fait de l'âme, sans l'hypothèse d'une intervention réelle de ces circonstances, c'est-à-dire d'un changement dans l'essence de l'âme, sup-

posée d'abord immuable. En outre on n'a qu'une raison de considérer les sentiments, les tendances, comme de simples transformations d'idées, c'est l'unité de l'âme qui rendrait nécessaire l'identité de toutes ses manières d'agir. Mais si des fonctions aussi dissemblables l'une de l'autre que la perception des couleurs et celle des sons sont une fois possibles primitivement, il se trouve que ces fonctions si diverses rentrent toutes dans la classe générale des notions. L'unité de l'âme ne sera pas davantage menacée, si elle possède ensemble, comme facultés également primitives, le vouloir et le sentir, que l'on devrait considérer avec celle de penser comme des modifications de la conscience générale.

La conception réaliste du monde devait naturellement s'appliquer surtout à chercher dans la somme de toutes les conditions déterminées par la nature des êtres et le mode de leurs rapports la cause de tous les phénomènes. De son côté l'idéalisme, qui a pris dans l'œuvre d'*Hegel* ses plus grands développements, est poussé dans une tout autre direction, et il ne faut pas l'oublier si l'on veut juger impartialement ce que Hégel a fait pour la psychologie. Parti de ce principe bien établi que le monde est un grand tout, dont toutes les parties se réunissent dans une idée dominante, l'idéalisme ne pouvait que considérer toute chose au point de vue de l'absolu, c'est-à-dire chercher dans quelle mesure chaque chose contribue à la réalisation de cette idée, ce qui est sa seule raison d'être. L'essence d'un être est tout entière, pour l'idéalisme, dans cette valeur; il n'étudie les êtres particuliers que dans leurs rapports avec l'absolu, et non d'après la manière dont ils se produisent ou se conservent. Cette philosophie ne se préoccupait donc pas des causes, et les absurdités, qui semblent si nombreuses, quand on prend l'étude logique qu'elle fait des phénomènes pour une explication de leur manière d'être, prouvent seulement que l'on n'a pas compris la théorie. Hégel lui-même n'est d'ailleurs pas toujours resté fidèle à ses principes.

Mais cette réserve faite, nous devons signaler deux défauts qui ont passé tout entiers dans l'enseignement popu-

laire de cette doctrine. L'idéalisme soutient avec raison que rien de réel en soi ne peut être le fondement du monde, et que l'idéal seul est véritablement réel. Mais on a poussé si loin la réfutation de cette absurde hypothèse d'une réalité primitive des choses, que dans le principe du monde on ne laisse plus rien subsister de concret; ce n'est plus une idée, mais bien l'*idée* elle-même, qui représente la raison créatrice du monde, et ce monde ne doit être que le développement de la nature formelle de l'idée, comme, dans le pire Réalisme, il était la conséquence du concept logique de la réalité. L'idée créatrice manque ainsi de contenu, il en résulte cet inconvénient en psychologie, que la vie de l'âme n'apparaît pas un moyen de réaliser un *contenu* sous forme spirituelle, mais seulement comme le développement des *formes de la spiritualité* elle-même. Ne pas exister simplement, mais être aussi dans ses manières d'être un objet de connaissance à soi-même, cette forme particulière de l'existence que nous appelons la conscience, tel est le but seul proposé au développement de l'idée, telle est, dans la vie spirituelle, la raison d'être des diverses formes de l'activité. La psychologie dès lors n'apparaît pas comme une science procédant du doute, à propos d'un fait d'expérience, à l'explication de ce fait, tout empirique et telle que pour elle ses objets pourraient aussi bien ne pas être, mais comme une partie d'une conception plus générale du monde, pour laquelle l'idée d'une vie spirituelle est actuellement nécessaire, bien qu'elle ne trouve sa confirmation que dans l'expérience. Comme dans l'ensemble du monde l'idée passe de l'être à la connaissance de l'être, dans la psychologie l'esprit se développe en partant de l'exercice immédiat des activités simples pour arriver à réfléchir sur ces formes de l'activité; ses facultés sont d'abord aveugles, il en prend ensuite conscience. Enfin cette étude de l'âme ne s'attachant jamais à l'âme considérée comme substance, mais faisant ressortir d'autant plus l'importance des formes, dans lesquelles se déploient les phénomènes de la vie spirituelle, ne se renferme pas, par suite, dans les limites de la psychologie personnelle. Ce qui ne peut se réaliser dans

un esprit particulier, subjectif, se manifeste, se produit dans l'esprit collectif, objectif, de la société, et ce qui, dans cette condition, serait dispersé, doit enfin se ramener à l'unité complète dans l'esprit absolu.

Nous sommes loin de vouloir rechercher jusqu'à quel point cette doctrine, où se trouvent des traits de génie qui n'échappent à personne, a exactement apprécié la valeur et l'importance relatives des divers phénomènes spirituels, et si elle n'a pas, en rehaussant la dignité de l'intelligence, relégué dans l'ombre les autres manifestations de l'activité spirituelle. Nous sommes dispensés de faire cette recherche à cause du second reproche que nous ferons à cette théorie, qui ne peut en rien nous servir dans nos recherches présentes. Ce que Hégel recherche et expose partout, ce sont les formes générales du devenir, et en psychologie les formes générales du devenir spirituel. Mais le monde réel ne consiste pas en un développement unique, dans lequel se succéderaient systématiquement ces formes, suivant leur valeur idéale. Il consiste au contraire en un nombre infini d'êtres particuliers qui seuls réalisent ces possibilités générales de manifestation spirituelle, et qui les réalisent sans aucun ordre prémédité, ne se laissant guider que par le hasard des circonstances extérieures qu'ils doivent spiritualiser sous forme d'idées et sur lesquelles ils réagissent. Abstraction faite de la nécessité des rapports de l'âme avec le monde extérieur, nécessité ici évidente, il faut manifestement un nouveau point d'appui pour concevoir la possibilité de la réaction intérieure elle-même des diverses affections de l'âme. Ce point d'appui manque à Hégel ; il construit bien les types éternels des créatures et des phénomènes, mais son Idée oublie de produire d'elle-même, avant tout, une totalité de lois mécaniques, suivant lesquelles pourrait s'effectuer dans le temps et dans l'espace toute réaction entre ce grand nombre de copies, dans lesquelles seules cependant les types éternels sont réalisés. Cette doctrine ne renferme une théorie mécanique ni en psychologie ni en physique. Dans les sciences naturelles, elle montre bien, il est vrai, les types éternels des substances et du développement général,

mais elle ne dit rien de leur existence formelle, à laquelle on pourrait appliquer le calcul; en psychologie elle fait bien voir le sens rationnel de la vie de l'âme, mais non comment il se réalise. Elle n'est donc d'aucun secours ni pour la physiologie, ni pour la pédagogie, ni pour la morale : toutes ces sciences en effet ont besoin de connaître les lois des phénomènes intérieurs pour chercher à les modifier.

C'est une conception *idéaliste*, qui servira de principe aux études que nous entreprenons : nous dirions volontiers qu'elle est exempte du dernier défaut reproché à la théorie de Hégel, si nous le pouvions maintenant sans faire des digressions pour l'établir. Nous admettons en particulier cette hypothèse de l'idéalisme qu'il n'y a de réel et de déterminé dans le monde que ce qui correspond nécessairement à une idée de quelque importance qui en est l'essence. Nous refusons de croire, avec le Réalisme, que l'âme soit simplement je ne sais quelle qualité inconnue d'une essence irrévocablement indépendante; elle est plutôt un moment de l'idée et sa nature ne doit pas être conçue comme une qualité homogène ou simple, mais comme une pensée qui, semblable à la pensée exprimée par une mélodie, est une, bien que notre entendement ne puisse la saisir qu'au moyen d'une infinité d'accords. Persuadés, en outre, que la forme de l'existence dans le monde dépend toujours de la valeur de ce qui est, nous n'attribuons pas à l'âme une existence inconditionnée, mais seulement celle que l'idée lui accorde comme à un de ses moments. Nous ne pouvons donc pas considérer le concept de substance comme la source des lois les plus générales pour la conservation de l'âme et son développement. Ce que l'âme fait, elle le fait en vertu des pouvoirs qu'elle tient de l'idée la plus haute; elle se conservera, non pas en tant que substance, mais parce que la conservation de soi-même est une fonction qui lui a été imposée. Mais nous n'avons ni une expression adéquate de l'idée, ni la connaissance des fonctions déterminées qu'elle impose à ses moments, à ses créatures diverses. Il est aussi impossible *à priori* de déterminer les lois générales de l'activité spirituelle, on doit les

découvrir par induction, en partant de l'expérience, à laquelle le Réalisme lui aussi doit tout ce qui sert de base à ses théories en dehors des conséquences stériles du concept de substance.

## V.

### DE L'ORIGINE ET DE LA FIN DES AMES.

Le développement de la vie spirituelle est si bien lié au cours des actions naturelles que nous ne l'observons jamais sans une organisation physiologique quelconque, et que, réciproquement, il ne se produit jamais, sous l'influence des forces physiques, une organisation animale régulière sans qu'une âme se manifeste en même temps. D'où vient cette constante harmonie? L'âme commence-t-elle d'exister pendant le cours de la génération, ou bien existait-elle déjà avant la formation du corps et doit-elle survivre à sa destruction? Ces questions peuvent bien sembler oiseuses et on les éviterait volontiers; cependant elles se présentent si naturellement à l'esprit, si nécessairement, que nous devons, si nous voulons mettre de la clarté dans nos théories, les résoudre par une de ces explications scrupuleuses dont on était d'ordinaire autrefois plus curieux qu'aujourd'hui. Les matérialistes, en refusant de reconnaître le principe même qui donne lieu à ces questions, sont seuls en mesure d'y répondre sans hésitation et sans scrupule. Dès que l'âme n'est qu'une résultante des forces corporelles, la forme et la durée de son existence dépendent naturellement de l'organisation. Aucune nécessité d'imaginer une âme préexistant à cette vie; elle commence d'être à l'instant même où se forment les organes du corps; elle n'arrive pas dans un corps étranger, directement par une voie qu'on ne saurait indiquer; l'âme de l'enfant est, elle aussi, un enfant des âmes des parents, comme le demande le sentiment naturel; de même que le corps de l'enfant est le produit d'une union physique, les facultés intellectuelles du père et de la mère, leurs inclinations, leurs talents, les

traits primitifs de leur caractère, se sont réunis pour former cette âme; enfin, si les éléments matériels de la vie se décomposent, l'âme s'évanouit. Si cette théorie ne plaît pas à ceux qui regardent comme certaine l'immortalité de l'homme, elle a du moins cet avantage de nous délivrer de toute difficulté sur l'immortalité des bêtes, pour laquelle, dans l'état de nos connaissances, il y a si peu de vraisemblance. Nous devons reconnaître que le matérialisme a résolu ces questions d'une manière plus satisfaisante de beaucoup pour le sens commun, que certaines autres doctrines. Suivant les unes, les âmes préexistent éternellement dans les germes de toutes les créatures animales; suivant d'autres, un acte immédiat de la puissance créatrice les produit et les accommode à l'organisme qu'elles doivent habiter, suivant le besoin, ou bien les anges les accumulent, par provision, dans quelque coin du ciel. Abstraction faite de leur invraisemblance, ces théories ont le tort de diminuer la portée morale du rôle des parents, et la valeur des rapports entre les parents et les enfants, puisque la génération, dans ces hypothèses, ne sert qu'à la production du corps.

Le Réalisme de son côté propose des théories tout aussi inadmissibles. Il n'y a pas, selon lui, entre le corps et l'âme une différence absolue, essentielle; le corps lui-même est un système d'êtres réels, dont les états intérieurs nous sont, il est vrai, inconnus, mais qu'il ne faut pas croire très-dissemblables des idées de l'âme. L'âme individuelle de chaque créature vivante diffère des éléments du corps, en ce que, placée comme une monade maîtresse, au point le plus favorable de l'organisation, elle transforme plus complétement en états de conscience toutes les influences extérieures, et gouverne plus complétement le corps par sa propre action. Il est facile de voir les conséquences de cette théorie : il est de toute nécessité que l'âme préexiste indéfiniment à la vie du corps; la génération n'est en effet qu'un arrangement nouveau des circonstances, dans lesquelles se trouvent les êtres réels, de telle sorte que l'âme, grâce à sa nouvelle position, peut

devenir le centre d'une organisation naissante, tandis que jusque-là, elle était restée incapable de développement ou dans l'ovaire de la femme ou dans le sperme de l'homme. Ainsi il n'y a pas ici génération à proprement parler et il n'y a pas entre les enfants et les parents ce lien intérieur que suppose tout sentiment naturel. On répétera même ce mot rebutant, qu'il y a dans la moëlle de l'épine dorsale de l'homme des êtres réels d'une plus grande valeur spirituelle que l'âme d'une grenouille. En admettant rigoureusement cette préexistence des âmes, on nous oblige à admettre l'immortalité sans condition de toutes les bêtes, et bien que ce principe général, que les manières d'être extérieures des êtres se règlent d'après leurs états intérieurs, puisse défendre d'une indigne métempsycose après la mort les âmes déjà entièrement développées dans le cours d'une vie, on ne remarque rien dans le cours de la nature qui fasse que cette *permanence* éternelle donne lieu à un *développement* continuel.

L'idéalisme reproduit à sa manière les théories matérialistes. Le corps et l'âme ne font qu'un; un idéal réel absolu, dans le cours de son développement, ne produit pas seulement les esprits finis, mais aussi, parce qu'il est lui-même réel, il se manifeste en même temps sous une forme matérielle, qui ne fait pas deux choses avec l'esprit, mais est réellement ce qu'il est idéalement. Et réciproquement, là où le cours de la nature produit un organisme, il s'y ajoute comme au côté réel du développement de l'idée un côté idéal, qui ne peut se séparer du premier; chaque créature n'est pas douée d'une âme quelconque, mais elle reçoit précisément l'âme spécifique que comporte son développement idéal. Cette théorie serait satisfaisante, si en fait le corps résultait du développement de l'absolu dont nos âmes peuvent être considérées comme les moments. Mais le corps se produit sous l'influence du cours mécanique des choses; ses éléments sont puisés dans tous les règnes de la nature, et se transforment constamment; il ne peut donc être, par rapport à l'âme, un phénomène tel que, identique avec l'essence de l'âme, il fasse voir seule-

ment au dehors ce qu'elle est au dedans; il est plutôt un système téléologique de moyens dont l'âme peut se servir, mais de moyens dont l'existence est indépendante de celle de l'âme, et qui ont été réunis par une autre force. Il est impossible d'expliquer, avec cette théorie, comment l'âme s'unit avec des produits naturels, formés à tergo et d'origine diverse; on comprendrait seulement une création dans laquelle les éléments d'un corps nouveau sortiraient toujours du néant, c'est-à-dire échapperaient à toute liaison avec le monde physique et sortiraient immédiatement, à la suite de l'âme, du sein de l'absolu.

Pour donner à ces problèmes une solution qui ne soit pas en opposition avec nos sentiments naturels, nous devons reprendre les théories matérialistes, sans admettre leurs principes. Il n'est pas douteux que l'opinion hypothétique d'une préexistence indéfinie des âmes, sous quelque forme qu'elle se présente, ainsi que celle d'une durée illimitée de toutes les âmes doit être condamnée, et que les âmes apparaissent à un moment donné pour disparaître à un autre. Nos hypothèses antérieures sont conformes à cette manière de voir. Nous nous sommes clairement prononcés contre l'idée d'êtres réels qui, d'après un prétendu droit inhérent à leur substance, revendiqueraient pour leur compte une existence éternelle; si même nous voulions reconnaître que cette conception ait quelque part sa réalité, nous ne compterions pas l'âme au nombre de ces éléments immobiles, incapables de développement. Nous avons toujours supposé au contraire que le mode et la durée de chaque existence dans le monde sont proportionnés à sa dignité; tout ce qui est particulier ne peut être qu'aussi longtemps, ne peut agir ou subir une action que dans la mesure et de la manière que le permet ou le comporte la plus haute idée, dont il est un moment et tel moment précis. Si donc nous nommons l'âme une substance, ce n'est que dans ce sens relatif qu'elle est, dans le monde du devenir que nous étudions, un centre relativement fixe d'actions divergentes et convergentes, et nous ne voulons pas dire par là qu'elle soit un élément incon-

ditionné, qui serait ainsi assuré d'une durée éternelle; elle n'a au contraire qu'une position conditionnelle; elle a un commencement et une fin, quand la puissance créatrice, qui seule est affranchie de toutes conditions, lui donne l'existence ou la lui retire. Rien ne peut donc nous empêcher d'affirmer d'une manière générale que les âmes sont mortelles; mais il peut se faire qu'une âme périssable ne périsse cependant pas dans le cours du monde, et que grâce à l'idée elle jouisse d'une existence indéfinie, à laquelle elle n'aurait par elle-même aucun droit. Que dans le développement de la vie spirituelle, il se réalise un contenu de telle valeur qu'il mérite dans l'ensemble du monde de rester inattaquable, nous pouvons croire qu'il sera maintenu. N'y a-t-il rien au contraire dans une âme qui exige cette permanence individuelle, nous devons croire qu'elle est périssable. On sera naturellement porté à tirer de ces considérations cette conclusion que les âmes des bêtes sont mortelles, que celle de l'homme est immortelle. Nous n'examinerons pas si l'on accorde ainsi assez de valeur à l'âme des bêtes, si l'on ne fait pas trop de cas de l'âme humaine; cette question n'est pas du domaine d'une Psychologie physiologique.

L'âme n'est-elle qu'un effet du cours naturel des choses, ou dirons-nous qu'elle est immédiatement créée de Dieu? Si le corps était doué d'une âme créée après coup, nous devrions admettre, comme dans la théorie de la préexistence des âmes, que le corps seul participe à la génération, et le sens de cet acte, au point de vue de nos sentiments moraux, serait profondément modifié. Considérons-nous, au contraire, la naissance de l'âme comme une suite nécessaire des phénomènes naturels, ne revenons-nous pas à cette théorie, que nous avons déjà si énergiquement combattue, d'après laquelle de certaines combinaisons de phénomènes physiques pourraient résulter, non-seulement de nouveaux *phénomènes* mais encore de nouveaux *sujets*, qui, jusqu'alors, n'existaient pas? Nous y reviendrions en effet, si nous voulions admettre que l'âme, quand elle naît à la suite d'un mouvement organique, naît de rien ou de

ce mouvement lui-même. Mais nous pensons plutôt que cette phase du cours naturel des choses dans lequel est créé le germe d'un organisme physiologique, est une condition qui détermine la raison substantielle du monde à la production d'une certaine âme, de même que l'impression organique détermine notre âme à la production d'une certaine sensation. La sensation ne se produit ni de rien, ni des excitations extérieures, elle est la réaction de l'âme contre ces excitations : de même, on ne peut dire avec les matérialistes que l'âme naît de l'organisme, ni qu'elle sort du néant ; elle est le produit nécessaire à la production duquel la raison créatrice universelle est forcée par la force rétroactive d'un moment de ce cours du monde qu'elle a créé elle-même et auquel elle abandonne la réalisation de ses fins.

On objectera que l'on peut comprendre la production des sensations, dès que nous savons ce que nous supposons sous le nom d'âme ; tandis que la production de l'âme reste incompréhensible puisque nous ne savons pas comment, à côté du cours naturel des choses qui se poursuit mécaniquement, on peut légitimement admettre une tout autre raison du monde substantielle. A cette question à laquelle on pourrait répondre de tant de manières, nous ne ferons que deux réponses. Voici d'abord notre opinion sous sa forme la plus simple : Dieu, il est vrai, prépare l'âme pour l'organisation qui commence ; mais renonçant en cela à sa liberté, il met cette âme en harmonie avec cette organisation future, absolument comme si le cours de la nature, réagissant sur une substance spirituelle universelle, en détachait un fragment avec une nécessité mécanique, le façonnait comme l'exige l'organisme naissant et l'unissait à lui comme *son* principe spirituel. Mais un examen métaphysique ferait voir en second lieu dans cette comparaison, un défaut d'expression. Il nous amènerait à avouer que le cours de la nature physique ne peut pas être considéré comme quelque chose de distinct de cette substance générale de l'absolu, de l'essence de Dieu, ni réagir sur elle, comme de dehors ; tout ce qui arrive ne peut au contraire être conçu que comme soumis à cette

raison supérieure des choses. Les phénomènes du monde ne se produisent pas dans le vide; ils ne se produisent pas de telle sorte que, entre deux êtres qui agissent l'un sur l'autre, il n'y ait besoin d'aucun intermédiaire, et que tandis que l'action se transporte de l'un à l'autre, elle se trouve un seul instant comme suspendue *entre* ces deux êtres; cette action se perdrait dans le néant, si l'espace intermédiaire entre ces deux êtres finis n'était rempli par l'ubiquité de celui qui les a créés par sa puissance. Aucune action dans le monde ne peut donc passer d'un être à un autre sans revenir dans le passage à la raison générale du monde qui les réunit tous les deux. Pour la production des âmes, notre hypothèse ne contient donc rien qui ne fût déjà nécessaire. Ici, comme partout, le mouvement physique réagit sur l'absolu nécessairement, et l'excite à créer, en un point et en un temps déterminés, une âme qui puisse avoir conscience de cette création et en jouir.

On pourra encore remarquer que de cette manière la production des âmes est soumise à l'influence déterminante du cours des phénomènes physiques : tant d'organisations de telle nature, et tant d'âmes d'une nature correspondante. La mesure de ce qui doit être réalisé dans l'univers spirituel, dépend ainsi de ce qui a été d'abord produit par le monde physique. Ce n'est cependant pas là une objection contre notre manière de voir, car le fait dont il s'agit, ne peut être infirmé par aucune théorie. Il est en effet incontestable que toute existence spirituelle ne se manifeste qu'à l'apparition d'un organisme ; c'est toujours par là qu'un nouvel élément s'introduit dans le cours de la vie spirituelle. Mais on interprète faussement ce fait, car toute introduction des êtres animés a sa première raison dans un mouvement de leur partie spirituelle, qui incline suivant ses fins le cours naturel des choses. Quelle que soit l'énigme que puisse trouver dans ces rapports une étude morale du monde, il est cependant pour nous hors de doute, que l'introduction de la vie spirituelle dans ce monde appartient en définitive et exclusivement au spirituel. Ce sont des mouvements intérieurs de l'âme qui déci-

dent quel sera le nombre de ces germes que produit le cours naturel des phénomènes pour servir à la manifestation d'une nouvelle vie de l'âme. Ainsi l'histoire du règne des âmes forme un tout continu pour la réalisation duquel le cours entier de la nature n'est qu'un moyen.

Nous pouvons maintenant déduire de ces théories les réponses à faire à quelques questions les plus ordinaires. La physiologie recherche à quel moment précis le fœtus est animé. Elle arrive seulement à ce résultat : l'âme se manifeste nécessairement dès que commence le mouvement d'organisation, qu'elle se développe avec lui ; mais il est aussi difficile de déterminer exactement le moment précis où la vie de l'âme commence, où l'anima rationalis s'ajoute à la vie purement végétative, que de fixer dans la plupart des cas le moment où le développement d'un être a atteint son maximum. Tout attentat contre la vie future de l'enfant est toujours un crime contre une vie spirituelle ; si la science du droit croit pouvoir distinguer des peines diverses suivant le degré de développement de l'être détruit, c'est en se plaçant à un point de vue tout à fait étranger à la physiologie. Car le vrai moyen d'apprécier la gravité d'un crime est de considérer l'horreur immédiate que la volonté criminelle a dû surmonter : cette horreur est naturellement plus grande quand il s'agit d'une organisation plus avancée, elle est moindre dans le cas contraire. On demandera encore si l'âme de l'enfant est une âme nouvelle ou si elle est faite de l'âme des parents ? Ni l'un, ni l'autre. Pour parler le langage ordinaire, nous dirons que l'étoffe dont cette nouvelle âme est faite n'est point tirée de l'âme des parents, mais qu'elle était dans l'inépuisable substance de l'absolu ; c'est de lui qu'elle sort, provoquée par les phénomènes de la génération ; mais ses qualités ne sont pas neuves ni sans rapport avec ce qui existait déjà : elles dérivent nécessairement, comme une conclusion de ses prémisses, de la nature spirituelle des parents, et des rapports intellectuels suivant lesquels l'union de leurs âmes a été plus ou moins noble, plus ou moins étroite. Si l'on demande maintenant comment et

par où l'âme arrive jusqu'à l'organisme naissant, nous rappellerons que le monde étendu des phénomènes n'est point distinct du domaine de l'absolu d'où l'âme doit sortir, qu'ils se pénètrent partout. Le germe en se constituant n'a pas besoin d'agir à distance, pour faire descendre de je ne sais quel point du ciel l'âme qui lui est destinée, et l'âme n'est pas forcée de faire un long et pénible voyage pour arriver d'une région imaginaire en dehors de l'espace, au centre du germe. Car ce qui existe en dehors de l'espace est aussi rapproché d'un point que de tout autre. C'est ainsi que, partout où se manifeste le mouvement physiologique par lequel l'organisation commence, un principe spirituel est immédiatement présent.

Enfin, en s'appuyant sur quelques phénomènes remarquables observés chez les animaux inférieurs, on peut se demander si les âmes sont *divisibles* : les morceaux d'un polype en effet constituent aussitôt autant de polypes. Nous répondrons que ces phénomènes sont pour nous énigmatiques, uniquement parce qu'ils ne sont pas ordinaires; d'ailleurs la reproduction telle qu'elle a lieu chez les animaux supérieurs est encore plus inexplicable. Nos théories générales ne nous permettent de voir dans la division des polypes qu'une énigme purement physiologique et non psychologique. La difficulté est en effet de savoir comment la force plastique des divers morceaux peut si promptement reconstituer un organisme complet, et nous ne pouvons encore la résoudre; mais le mouvement d'organisation une fois donné, l'organisme obtiendra l'âme qui lui convient tout aussi bien que dans le cas où un germe vient à se développer d'après un mode plus ordinaire et plus compliqué de génération. Quelle que soit l'étrangeté du mode de reproduction chez ces animaux inférieurs, le plus merveilleux c'est encore le peu d'importance de cette vie de l'âme qui permet à une cause artificielle extérieure de produire de nouvelles âmes.

FIN.